وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ
جواہر الفرائد
شرح اردو
شرح العقائد
تالیف
مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلوی
استاذ دارالعلوم دیوبند
المصباح

وَإِلٰهُكُمْ إِلٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيمُ

جواہر الفرائد

شرح اردو

شرح العقائد

تالیف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب تاؤلوی

استاذ دارالعلوم دیوبند

بک لینڈ

نام کتاب ــــــــــــ جواہر القرآن

مصنف ــــــــــــ ڈاکٹر غلام جیلانی برق

مصنف دو اسلام وغیرہ

ناشر ــــــــــــ [illegible] اردو بازار لاہور

عرض مؤلف

باسمہٖ تعالیٰ

حامداً و مصلیاً و مسلماً ——— اما بعد

اس فقیر کو متعدد مرتبہ شرح عقائد پڑھانے کا اتفاق ہوا، میری نظر سے اس کی کوئی شرح ایسی نہیں گذری جو طلبہ کی تشنگی دور کر سکے، اس لئے دل میں یہ خیال ہوا کہ اردو زبان میں اس کی مفصل شرح ہونی چاہئے تاکہ شرح عقائد کے دقائق کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

تیسرے سال میں نے اس کا عزم کیا اور جو سبق پڑھاتا تھا اسکو اسی طرز پر قلمبند کر دیا کرتا تھا جیسے درسگاہ میں بولا کرتا تھا، یہ مجموعہ سبق کی تقریر ہے، چونکہ سبق میں کہیں کہیں تمہیدات و تفہیمات کی ضرورت پیش آتی ہے جن کو فقیر دوران درس معروضات وغیرہ سے تعبیر کیا کرتا ہے تو مناسب مقامات پر وہ تمہیدات و تفہیمات آپ کو ملیں گی۔ مجھے اللہ تعالیٰ سے توقع ہے کہ یہ کتاب شرح عقائد کو سمجھنے میں کافی رہنمائی ہوگی۔ اللہ تعالیٰ اسکو قبول کرے اور اسکو میرے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

وصلی اللہ تبارک وتعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وعلیٰ آلہ واصحابہ اجمعین

وانا عبدہٗ المبتلیٰ بخطایاہ الحقیر محمد یوسف بن عظیم الدین

خادم التدریس دار العلوم دیوبند

۲۷/۱/۱۴۱۰ھ

کی جائیگا۔ وہ فن جو احکام عملیہ فرعیہ سے بحث کرتا ہے وہ علم فقہ ہے، اور جو فن احکام اصلیہ سے بحث کرتا ہے وہ علم العقائد یا علم الکلام کہلاتا ہے۔ تو ابھی یہ کتاب (شرح عقائد) علم کلام میں ہے اس کی گفتگو سے علم کلام کی اہمیت اور اس کا مرتبہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ عقائد ہی موقوف علیہ ہیں ورنہ عقیدہ کے اندر اگر بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائے تو سارے اعمال متفرعہ میں خود بخود بگاڑ اور فساد پیدا ہو جائیگا۔ پھر اس پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ علم عقائد اور علم کلام میں کیا فرق ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس فن میں احکام اصلیہ کو بیان کیا جائے وہ علم عقائد ہے، اور جس فن میں احکام اصلیہ کو ان کے براہین اور دلائل نقلیہ وعقلیہ کے ساتھ ثابت کیا جائے وہ علم کلام ہے۔ وجہ تسمیہ پر چونکہ کتاب میں خود تفصیل کے ساتھ گفتگو آرہی ہے اس لئے ابھی اس کے اوپر کچھ گفتگو نہیں کرتے۔

عزیزان گرامی! جب ترکیب کی گفتگو آپ کے سامنے ہوتی چلی آرہی ہے تو اسی کے مثل یہ کتاب بھی مرکب ہے۔ ایک متن ہے اور دوسری شرح ہے۔ متن مختصر العقائد ہے جو نجم الملۃ والدین شیخ ابو حفص عمر نسفیؒ کی تصنیف ہے جن کی ولادت ۴۶۱ھ میں ہوئی اور وفات ۵۳۷ھ میں ہوئی۔ پورا نسب اس طرح ہے: نجم الدین عمر بن محمد بن احمد بن اسمٰعیل بن محمد بن لقمان النسفی الحنفی۔ ان کے بارے میں محققین فرماتے ہیں "کان اماما فاضلا اصولیا متکلما مفسرا محدثا فقیہا حافظا نحویا احد الائمۃ المشہورین بالحفظ الوافر والقبول التام عند الخواص والعوام کذا فی الفوائد البہیۃ" یہ آٹھ واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ الفوائد بہیہ کے اسی صفحہ پر وہ سلسلہ سند مذکور ہے اور ان کے لئے لائق فخر بات یہ ہے کہ صاحب ہدایہ کے استاذ ہیں۔

علمی لطیفہ مصنفؒ نے ایک مرتبہ مکہ میں صاحب المفصل والکشاف جار اللہ زمخشریؒ کی زیارت کا ارادہ کیا، دران کے دروازہ پر پہنچ کر دستک دی۔ علامہ زمخشریؒ نے کہا "من ھذا؟" (یہ کون ہے) انھوں نے جواب دیا "عمر" تو زمخشریؒ نے کہا: انصرف (واپس چلے جاؤ) انھوں نے کہا: یا سیدی عمر لا ینصرف؛ یعنی عمر تو غیر منصرف ہے تو پھر واپسی کیسی؟ زمخشریؒ نے کہا "اذا نکر صرف"۔

شارح العقائد

یہ مسعود ابن عمر علامہ سعد الدین تفتازانیؒ ہیں جنکی ولادت ۷۲۲ھ میں ہے اور وفات ۷۹۲ھ میں ہے۔ مشہور محقق ہیں بلکہ تفتازانیؒ اور سید سند جرجانیؒ کے بعد ان جیسا حاوی العلوم والفنون شخص کوئی پیدا نہیں ہوا، بہت تصنیفات ان دونوں حضرات کی معروف و مشہور ہیں۔ تہذیب المنطق والکلام، مختصر، مطول، شرح عقائد، تلویح شرح توضیح، شرح مقاصد، شرح مفتاح العلوم، فتاوی حنفیہ، شرح تلخیص الجامع الکبیر، سعدیہ شرح شمسیہ، شرح الزنجانی، الارشاد، حاشیہ کشاف، حاشیہ شرح مختصر الاصول، مفتاح الفقہ آپکی معروف و مشہور کتابیں ہیں۔

شرف قبولیت

علامہ تفتازانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس سے زیادہ کسی کی کتابیں داخل درس نہیں ہیں۔ آپکی اب بھی تین کتابیں داخل درس ہیں (تہذیب، مختصر، شرح عقائد) ایں سعادت بزور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

تفتازانی کا مسلک

سید سندؒ کے حنفی ہونے پر تو علماء کا اتفاق ہے لیکن علامہ تفتازانیؒ کو کسی نے حنفی اور کسی نے شافعی بتایا ہے، صاحب البحر الرائق اور علامہ طحاویؒ نے انکو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف الظنونؒ ملا حسن چلپیؒ اور علامہ بجوریؒ اور علامہ سیوطیؒ نے انکو شافعی بتایا ہے لیکن ان کی تلویح دیکھنے سے اور فقہ حنفی کی خدمت کیطرف میلان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفی المسلک ہیں۔ (آمرادی سوہ فہم)

امیر تیمور الاعرج جسکی سلطنت بہت وسیع تھی، علامہ تفتازانیؒ کا بہت قدردان تھا مگر جب علامہ تفتازانیؒ کی سعی سے بالواسطہ سید سند جرجانی کی رسائی امیر تیمور تک ہوگئی تو دونوں کے درمیان نوک جھونک اور معاصرانہ کشمکش جاری ہوگئی، اور یہ سید سند کی (رضی اللہ عنہ) احسان فراموشی تھی ورنہ اس احسان کے علاوہ انکی تصنیفات و تالیفات سے استفادہ کا احسان تھا، بہرحال امیر تیمور سید سندؒ کو ترجیح دینے لگا اور علامہ تفتازانیؒ کی تفسیر کشاف کے حاشیہ میں فرمان باری اولئک علیٰ ھدی من ربھم کے اندر استعارہ تبعیہ اور تمثیلیہ کے اجتماع پر سید سندؒ نے دربار تیموری میں اعتراض کیا یہاں تک کہ دونوں کے درمیان امیر کے دربار میں مناظرہ ٹھن گیا اور نعمان معتزلی کو حکم بنایا گیا تو اس نے سید سند کے قول کو ترجیح دی جس پر بادشاہ نے سید سندؒ کے مرتبہ کو بڑھا دیا اور علامہ سعد کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ ۷۸۹ھ کا واقعہ ہے پھر علامہ تھوڑے ہی روز زندہ رہے اور بروز پیر ۲۲ محرم الحرام ۷۹۲ھ میں وفات ہوگئی۔ تاریخ وفات طیب اللہ ثراہ ہے۔ علامہ محققین کے نزدیک ایسے واقعات میں کچھ حرج نہیں کیونکہ کسی ایک مسئلہ میں مغلوب ہو جانا نقصان علمی کو مستلزم نہیں ہے پھر

سنہ میں شیخ محمد ابن جزری اور سید سند کے درمیان مناظرہ ہوا جس میں جزری غالب ہوگئے تو امیر نے جزری کے مقام کو بڑھا دیا اور سید سند کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ سارے احوال امیر کی سوء فہم کے نتیجہ میں رونما ہوئے (کما مر) بہر حال یہ دونوں حضرات جبال العلوم ہیں مگر شریف صاحب کو وہ مقام علمی حاصل نہیں جو علامہ تفتازانی کو حاصل ہے اور شریف صاحب کے قلم میں وہ قوت نہیں جو تفتازانی کے قلم میں ہے البتہ سید سند تفتازانی کے مقابلہ لسانی ضرور رکھتے اسی کے نتیجہ میں وہ مذکورہ جزری سے مسئلہ میں غالب آگئے۔

قولہ بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ اقول: ابتداء کی اقسام ثلثہ شرح تہذیب میں آپ پڑھ چکے ہیں۔ قاضی بیضاوی نے اس پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے اسلئے اس پر کلام کرنے کی چنداں ضرورت نہیں البتہ تین باتیں یہاں عرض کرتا ہوں۔ (۱) بسم اللہ اور الحمد للہ جو قرآن میں ہے یہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی زبانی ارشاد فرمایا ہے۔ اس بات کے ذہن نشین ہونے کی وجہ سے بعض وہ اعتراضات جو وارد ہوتے ہیں وارد نہ ہوں گے۔ (۲) تسمیہ کے اندر باری تعالیٰ نے اللہ، الرحمن اور الرحیم کا انتخاب فرمایا ہے اگرچہ بظاہر محسوس ہوتا ہے کہ رب کا استعمال کیا جاتا۔ جیسے الحمد للہ رب العالمین میں ہے مگر اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر چیز کے تحقق میں (پائے جاتے ہیں) تین چیزیں ملحوظ ہیں (۱) وجود (۲) ابقاء (۳) انتاج۔ اور بطریق لف ونشر مرتب ان تینوں چیزوں کیطرف تسمیہ کے اندر اشارہ موجود ہے، وجود کے ساتھ اللہ کا جوڑ ہے۔ اللہ علم للذات الواجب الوجود المستجمع لجمیع صفات الکمال سے یہ ربط ظاہر ہے پھر وجود کے بعد دوسرے نمبر پر ابقاء کی ضرورت ہے جسکے اوپر الرحمن دال ہے اسلئے کہ الرحمن مبالغہ کا صیغہ ہے جو رحیم سے بنا ہے کیونکہ الف اور نون کی زیادتی معنی کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے اور باعتبار کمیت کے رحمت دنیا میں زیادہ ہے جو کفار و مسلمین سب کے اوپر عام ہے اور اسی رحمت کی وجہ سے سب کے وجود کا بقاء ہے اور پھر تیسرے نمبر پر انتاج ہے یعنی اس کے اوپر ثمرات کا مرتب ہونا۔ ظاہر ہے جزا وسزا ملنا اور یہ آخرت کے اندر ہوگا جس کے ساتھ رحیم کا تعلق ہے کیونکہ رحیم کے اندر مبالغہ رحمن سے کم ہے۔ تو جب رحمان باعتبار کمیت زیادتی پر دال ہے تو لامحالہ رحیم باعتبار کیفیت کمی پر دال ہوگا اور وہ کمی اس اعتبار سے آخرت ہی میں ہوگی اسلئے کہ وہاں کفار کے لئے رحمت نہ ہوگی صرف مؤمنین کیلئے ہوگی تاکہ انتاج کا ظہور ہو سکے۔ بہرحال ان تینوں (وجود، ابقاء، انتاج) چیزوں کے پیش نظر مقام کا مقتضاء اب ثابت ہوا کہ تینوں کو منتخب کرنا عین حکمت ہے جن کا انتخاب کیا گیا ہے یعنی بسم اللہ الرحمن الرحیم۔

(۳) مصنفین کرام اپنی کتابوں کو تسمیہ اور حمد پھر صلوٰۃ سے شروع کرتے ہیں۔ اس لئے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کُلُّ اَمْرٍ ذِیْ بَالٍ لَمْ یُبْدَأْ فِیْہِ بِالْحَمْدِ اَقْطَعُ رواہ
ابن ماجۃ ص ۱۳۶ کتاب النکاح ۔ وکل کلام لا یبدأ فیہ بحمد اللہ فہو اجذم رواہ
ابوداؤد ص ۲۶۲ ۔ وکل امر ذی بال لا یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم اقطع
اخرجہ الحافظ عبد القادر الرہاوی فی الاربعین عن ابی ہریرۃ ۔ وکل امر
ذی بال لا یبدأ فیہ بحمد اللہ والصلوٰۃ علیّ فہو اقطع وابتر ممحوق من کل
برکۃ اخرجہ الرہاوی فی الاربعین کذا فی الجامع الصغیر ۔ اور حمد کی روایت
حسن ہے قال النووی والحدیث حسن رواہ ابوداؤد وابن ماجۃ فی سننہما ورواہ
النسائی فی کتابہ عمل الیوم واللیلۃ وروی موصولا ومرسلا ورواۃ الموصول
اسنادہ جید ومعنی اقطع قلیل البرکۃ (شرح مسلم شریف ج ۱)

سوال: ـــــ تسمیہ اور حمد میں زیادہ اہمیت کس کو ہے؟

جواب: ـــــ اہمیت تو دونوں کی ظاہر ہے البتہ تسمیہ کے تحت حمد بھی داخل ہو جاتی ہے کیونکہ حمد کا احصاء اللہ کی عظمت و کبریائی کا اعتراف ہے اور یہ مقصد بسم اللہ الرحمن الرحیم سے ادا ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکاتیب میں جو سلاطین کے نام تحریر فرمائے تسمیہ پر اکتفا فرمایا ہے اس سے بھی یہ داخل مفہوم ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو حمد پر مقدم کیا جاتا ہے۔ اور بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث حمد کے رواۃ میں ایک راوی قرۃ ابن عبدالرحمن ہے جس پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے مگر یہ اعتراض غلط ہے اس لئے کہ ائمہ حدیث نے (ابن حبان اور ابو عوانہ نے) اس کی تصحیح کی ہے، حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:
قرۃ ابن عبد الرحمن بن حیوئیل المعافری المصری یقال اسمہ یحییٰ صدوق لہ مناکیر (تقریب التہذیب) واللہ اعلم بالصواب۔

الحمد للہ المتوحد بجلال ذاتہ وکمال صفاتہ المتقدس فی نعوت الجبروت
عن شوائب النقص وسماتہ۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کیلئے ہیں جو یکتا ہے اپنی ذات جلیل اور صفات کاملہ میں جو پاک ہے عظمت و کبریائی کی صفات میں کوتاہی اور اس کی علامات کی آمیزش سے۔

تشریح: جیسے انسان میں اخلاق کو اللہ داد ذاتی شمار کیا جاتا ہے ایسے ہی اختیاری افعال پر اجر کو انسانی کے پیش نظر نشاء حمد کے تا تمام بیان کیا جاتا ہے دریچے عقل کے

باقی کے صیغوں کے شرفاء نے شمار کر لیا گیا ہے۔ ہدایہ کتاب النکاح کے شروع اور کتاب البیوع کے شروع میں یہ بحث آپ کے سامنے گذر چکی ہے۔ حمد کی تعریف آپ جانتے ہی ہیں هو الثناء باللسان علیٰ وجه التعظیم بالجمیل الاختیاری۔ لسان کی قید سے شکر خارج ہو گیا علیٰ وجہ التعظیم کی قید سے تمسخر اور مذاق خارج ہو گیا، اور بالجمیل الاختیاری کی قید سے مدح خارج ہو گئی کہ اس کے اندر یہ شرط نہیں ہے اور علماء محققین کے نزدیک حمد کی حقیقت الحمد للہ کہنا نہیں ہے بلکہ اللہ کی صفات کمالیہ کا اظہار ہے خواہ وہ دوسرے کلمات کے ذریعہ ہو، لہٰذا اس اعتبار سے تسمیہ بھی حمد ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کی جانب جو مکتوبات روانہ فرمائے تھے ان میں اکتفاء بالتسمیہ کا یہی راز ہے، اور صوفیہ کے نزدیک حمد کی حقیقت اظہار صفات الکمال ہے اور اس اظہار میں قول سے زیادہ فعل سے اظہار زیادہ مستحکم اور قوی شمار کیا گیا ہے گویا کہ عابدین اپنی عبادت کے اندر صفات کمال کا اظہار کرتے ہیں۔ الحمد کا لام جنس کا ہے یا استغراق کا یا عہد ذہنی کا یا عہد خارجی کا تو اس میں مذکورہ چاروں احتمال جاری ہو سکتے ہیں۔

اگر الف لام جنس کا ہو تو اگرچہ یہ ماہیت پر دلالت کرتا ہے لیکن لام اختصاص کا بعد میں آنا بتلاتا ہے کہ جنس محامد کا اللہ کے ساتھ اختصاص ہے اور جب جنس کا اختصاص ثابت ہو گیا تو ہر ہر فرد کا اختصاص ثابت ہو گیا اس لئے کہ اگر کوئی فرد حمد اللہ کے ساتھ اختصاص سے خارج ہو جائیگا تو چونکہ جنس کا اپنے فرد کے ساتھ تحقق ہوتا ہے تو جنس حمد کا اختصاص باللہ بھی منتفی ہو جائیگا۔ پس اذا علمت۔ اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ الف لام جنسی اور استغراقی کا مآل یہاں ایک ہی ہے۔ لہٰذا بعض علماء کا یہ فرمانا کہ معتزلہ کے نزدیک جنس کا ہے اور اہل سنت والجماعت کے نزدیک استغراق کا ہے یہ وہم محض ہے اور معتزلہ اگرچہ افعال عباد کی نسبت بندوں کی جانب کرتے ہیں وہ اس کے منکر نہیں کہ جمیع محامد کا اختصاص اللہ کے ساتھ ہے۔ بلکہ وہ اعتراف کرتے ہیں کہ جملہ محامد کا مستحق وہ صرف اللہ ہے اس لئے کہ بندے اگرچہ اپنے افعال کے خالق تو ہیں لیکن ان کے اندر قدرت کا خلق کرنے والا اللہ ہی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ لام جنس اور لام استغراق دونوں کا مآل ہے۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لام عہد خارجی کا ہو اور مراد وہ حمد ہو جو اللہ نے اپنی خود بیان کی ہے اور چونکہ بندہ حمد کا حق ادا کرنے سے قاصر ہے پس وہ اسی حمد کا حوالہ دیکر حامدین کی فہرست میں داخل ہونا چاہتا ہے جیسا کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے لا أحصي ثناءً عليك انت كما أثنيت على نفسك۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ لام عہد ذہنی کا ہو اور مراد حمد کا وہ فرد کامل ہو جو ذہن میں متعین

میں نہیں۔ لہٰذا یہ نعت صفت ہے اور یہ صفت نعت نہیں ہے۔ جبروت مبالغہ کا صیغہ ہے جیسے ملکوت عظموت، غلبہ رفیعہ کے معنی میں، جبروت اور عظموت ہم معنی ہیں۔ اور متکلمین کی اصطلاح میں جبروت سے مراد صفات ہیں، جیسے ناسوت سے مراد ذات ہے۔ اسی اصطلاح کے پیش نظر نعوت الجبروت کی اضافت من قبیل اضافۃ المسمّٰی الی الاسم ہے۔ شوائب، شائبہ کی جمع ہے جو شوب سے مشتق ہے جس کے معنی ملنے کے ہیں، اور ادنیٰ سی ونگندگی پر بھی شوائب کا اطلاق ہوتا ہے۔ نقص، کوتاہی یعنی کمال کی ضد۔ سمات، سمۃ کی جمع ہے جو دراصل وسم تھا، قاعدۂ مذکورہ کے مطابق سمۃ ہوگیا، سمات کے معنی علامات کے ہیں۔

وَالصَّلٰوةُ عَلٰى نَبِيِّهٖ مُحَمَّدٍ الْمُؤَيَّدِ بِسَاطِعِ حُجَجِهٖ وَوَاضِحِ بَيِّنَاتِهٖ وَعَلٰى اٰلِهٖ وَاَصْحَابِهٖ هُدَاةِ طَرِيْقِ الْحَقِّ وَحُمَاتِهٖ۔

ترجمہ اور رحمت کاملہ نازل ہو جو اللہ کے نبی محمد پر جن کی تائید کی گئی ہے اللہ کے روشن دلائل اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپ کی آل پر اور ان صحابہ پر جو حق کے راستہ کے رہنما اور اس کے مددگار ہیں۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے بندوں کو پیدا فرماکر انکو اپنی عبادت کا مکلف بنایا اور احکام تکلیفیہ کی ادائیگی کے لئے فیض الٰہی کا بندوں تک وصول ضروری ہے مگر اللہ تعالیٰ نہایت کمال سے متصف ہے اور بندے نہایت نقصان میں ہیں، علائق بشریہ اور عوائق بدنیہ یعنی لذات حسیہ اور شہوات جسمانیہ کی گندگیوں میں انسان لپٹا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ غایت تجرد اور غایت تقدس میں ہے تو ایسی صورت میں براہ راست بندوں کیلئے قبول فیض الٰہی کی کوئی صورت نہیں، تو بندوں کے لئے اکتساب فیض کیلئے ایسے واسطہ کی ضرورت تھی جس کا ان دونوں جانبوں سے تعلق ہو یعنی درجۂ تجرد سے بھی تعلق ہو اور اوصاف بشریہ سے بھی تعلق ہو تاکہ وہ مرتبۂ تجرد کے ساتھ تعلق کی وجہ سے فیض الٰہی کو اکتساب کر سکے اور دوسرے درجہ کے ساتھ تعلق کی وجہ سے بندوں پر افاضہ کر سکے اور وہ واسطہ حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں اور پھر انبیاء میں سب سے اعلیٰ و اشرف جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اسی لئے پسندیدہ طریقہ مقرر ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا جائے اور درود بھیجنے کا ہم کو حکم ہوا اور فرمان رسالت نے اسکی تائید ہوئی۔ عَنْ اَبِيْ هُرَيْرَةَ كُلُّ اَمْرٍ ذِيْ بَالٍ لَمْ يُبْدَأْ فِيْهِ بِحَمْدِ اللّٰهِ وَالصَّلٰوةِ عَلَيَّ فَهُوَ اَقْطَعُ اخرجه الحافظ عبد القادر الرهاوي في اربعينه كذا في الجامع الصغير للسيوطي۔

بالفاظ دیگر اسی مفہوم کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے انوار روحانیہ کی وجہ سے عالم لاہوت سے بھی تعلق رکھتے ہیں اور اپنی بشریت کی وجہ سے عالم ناسوت سے بھی تعلق رکھتے ہیں تو اسی وجہ سے جملہ انوار الٰہیہ کا فیضان بواسطہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوا ہے۔ مصنفین کی عادت یہ مقرر ہو گئی کہ وہ حمد و ثنا کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجتے ہیں۔ اور اس بارے میں امام طحاوی اور امام کرخی کا اختلاف معروف ہے۔ امام طحاوی اتحاد مجلس کے باوجود تکرار کو واجب کہتے ہیں اور فتویٰ استحباب تکرار پر ہے۔ مگر احادیث وعید کے پیش نظر تو امام طحاوی کا مسلک معتمد ہے تفصیل کے لئے دیکھئے شامی ص [illegible]۔

صلوٰۃ معانی مختلفہ میں مستعمل ہوتا ہے بمعنی نزول رحمت، بمعنی استغفار، بمعنی رحمت، بمعنی تسبیح، بمعنی استغفار۔ یہ مشہور ہے کہ جب لفظ صلوٰۃ کی نسبت اللہ کی طرف ہو تو اس کے معنی نزول رحمت کے ہیں اور جب ملائکہ کی طرف نسبت ہو تو اس کے معنی استغفار کے ہیں، اور جب مومنین کی طرف ہو تو معنی طلب رحمت کے ہیں، اور جب جمادات و نباتات کی جانب نسبت ہو تو اسکے معنی تسبیح کے ہیں۔

وَالصَّلٰوةُ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ وَفِي الشَّرِيْعَةِ عِبَارَةٌ عَنْ اَرْكَانٍ مَخْصُوْصَةٍ وَاَذْكَارٍ مَعْلُوْمَةٍ بِشَرَائِطَ مَخْصُوْصَةٍ فِيْ اَوْقَاتٍ مُقَدَّرَةٍ وَالصَّلٰوةُ اَيْضًا طَلَبُ التَّعْظِيْمِ لِجَانِبِ الرَّسُوْلِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ۔

علامہ سعد الدین تفتازانی نے حاشیہ کشاف میں فرمایا ہے کہ انصاف کی بات یہی ہے جو جمہور فرماتے ہیں کہ لفظ صلوٰۃ دعا کے معنی میں حقیقت شرعیہ ہے اور عبادت مخصوصہ کے اندر مجاز ہے کیونکہ عبادت مخصوصہ بھی دعا پر مشتمل ہے (حموی علی الاشباہ ص [illegible])

سوال:۔ جب لفظ صلوٰۃ کے معانی کثیرہ ہیں تو پھر یہ مشترک ہوا، اور مشترک کے معانی کثیرہ بیک وقت مراد تو ہو سکتا ہے لیکن معانی مختلفہ بیک وقت مراد نہیں ہو سکتے حالانکہ اِنَّ اللّٰهَ وَمَلٰٓئِكَتَهٗ يُصَلُّوْنَ عَلَى النَّبِيِّ الآیۃ میں مختلف معانی بیک وقت مراد ہو گئے ہیں (کما لا یخفیٰ)

جواب:۔ لفظ صلوٰۃ درحقیقت مشترک نہیں ہے بلکہ اس کے معنی ایک مفہوم کلی کے متعدد افراد ہیں یعنی انزال رحمت، استغفار، طلب رحمت وغیرہ اب مذکورہ خرابی لازم نہ آئے گی۔

پھر صلوٰۃ مصدر ہے صلّی یصلّی تصلیۃ کا، اور قیاس کا تقاضہ یہ تھا کہ مصدر تصلیۃ ہوتا اور بعض مقامات پر تصلیۃ بھی منقول ہے لیکن بقول علامہ زوزنی اہل لغت نے تصلیۃ کا استعمال چھوڑ دیا اور شاید وجہ اس کی یہ ہو کہ تصلیۃ مصدر [illegible] اور ارباب لغت کی توجہ مصادر سماعیہ کی طرف ہوا کرتی ہے اور صلوٰۃ اسم مصدر ہے سو گویا [illegible] جیسے [illegible] کے معنی میں ہے یہ تصلیۃ کے معنی میں ہے البتہ جب صلوٰۃ سے عبادت مخصوصہ مراد لی جائے تو پھر اسکا مصدر مستعمل نہیں ہے۔

نبراس اور حاشیہ رمضان آفندی وغیرہ میں لکھا ہے کہ الصلوٰۃ کا الف واؤ مفتوحہ سے بدلا ہوا ہے اسی وجہ سے اس الف کو واؤ کیسا تھ لکھتے ہیں مگر ابن درستویہ کا فرمان ہے کہ جس کا الف واؤ سے بدلا ہوا ہے مگر قرآن کے علاوہ کسی اور جگہ صلاۃ واؤ کے ساتھ نہیں لکھا جائیگا بلکہ الف کی صورت میں صلاۃ لکھیں گے کذا فی الصلوٰۃ اقوالٌ مختلفۃ وتحقیقات عزیزۃ لایسع ہذا المقام

سوال:- جیسے اللہ تعالیٰ نے صلوٰۃ کا حکم فرمایا ہے ایسے ہی سلام کا ذکر ہے۔ مصنفؒ نے سلام کو کیوں ترک کردیا؟ جبکہ بعض علماء اس کی کراہت کے قائل ہیں۔

جواب:- امام نوویؒ نے کراہت کے قول کو باطل قرار دیا ہے اور روایت شریفہ میں تسلیم کو انقیاد کے معنی پر محمول کیا ہے اور عدم اجتماع کے بہت شواہد ہیں جو نص قرآنی سے ثابت ہیں۔ فتفکر۔

علی نبیہ:- نبی صیغہ صفت ہے مشتق ہے یا مہموز لازم ہے یا ناقص واوی۔ اول کے معنی خبر دینا اور ثانی کے معنی بلند ہونا ہے، اور نبی میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں کسی نے احتمال اول کو ترجیح دی ہے اور کسی نے ثانی کو۔ مصنف نے نبی کا انتخاب فرمایا، رسول نہیں فرمایا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ نبوت کا لفظ ہی متکلمین کی زبانوں پر مشہور ہے نہ کہ لفظ رسالت، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول تو بہر تا صاحب ہے اور نبی صرف پیغمبر ہی ہوتا ہے۔

لطیفہ:- لاتصل علی النبی یعنی شارح عام پر یہ نہ پڑھو، درراصل کو اس لئے ہی کہا گیا ہے کہ وہ مجہر ہے۔

محمد:- یہ یا تو بدل ہے یا عطف بیان ہے اور یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے اور یہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے۔ آپ کے دادا عبدالمطلب نے ولادت کے ساتویں روز الہام کی وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا ہے اور آپ سے پہلے پندرہ افراد ہوئے ہیں جن کا نام محمد ہے البتہ آپ کا نام احمد ایسا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا۔

المؤید:- اسم مفعول کا صیغہ ہے اید سے ماخوذ ہے جس کے معنی قوت کے ہیں۔ سطع سطوعاً بالضم (از نصر) بمعنی بلند ہونا۔ حجج۔ حجۃ کی جمع، حجت وہ دلیل ہے جو حق کو ثابت کرنے والی ہو اور اس کے اصل معنی غلبہ کے ہیں تو چونکہ دلائل خصم پر غلبہ کا سبب ہیں اسلئے دلیل کو حجت کہتے ہیں اور اسی کو اطلاق المسبب اور ارادۃ السبب کہتے ہیں۔

ساطع کی اضافت حجج کی جانب، صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اور واضح بینات میں بھی ویسا ہی ہے یعنی الحجج الساطعۃ اور البینات الواضحۃ۔ اور ان دلائل سے مراد آپ کے معجزات ہیں پھر یہ معجزات چونکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہیں تو ان کو حجت سے تعبیر کردیا جاتا ہے اور ان معجزات میں بذات خود ظہور بھی ہے خفا نہیں تو انکو بینات سے تعبیر کردیا جاتا ہے۔

حـہ ھو عبداللہ بن جعفر المتوفی ۳۳۰ھ ۱۲ محمد یوسف تاؤلی

وعلی آلہ واصحابہ: اس مقام پر جو حدیث نقل کی جاتی ہے مَنْ فَصَلَ بَیْنِیْ وَبَیْنَ آلِیْ بِعَلٰی
فَلَیْسَ کذا او کذا۔ یہ باطل ہے جس کی کوئی اصل نہیں، شیعہ کی مفتریات میں سے ہے۔ کذا فی
الموضوعات للشیخ۔ پھر آل کے اوپر علی داخل کیا گیا ہے جس میں یہ نکتہ ہے کہ اگرچہ آل واصحاب
آپ کی پیروی کی وجہ سے مستحق صلاۃ بنے ہیں لیکن چونکہ ان کے اندر بھی اوصاف کمالات موجود ہیں
تو ان اوصاف کی وجہ سے گویا کہ وہ حضرات اصالۃً مستحق صلاۃ ہوگئے۔ فرمان باری وَلِلّٰہِ الْعِزَّۃُ
وَلِرَسُوْلِہٖ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ کے اندر اسی مفہوم کی طرف لطیف اشارہ ہے۔ آل کا اطلاق نفس،
اہل، اتباع، انصار پر ہوتا ہے۔ یہاں اول (نفس) معنی مراد نہیں ہوسکتے، اور اگر آل سے مراد
اہل وعیال ہوں تو یہ عطف العام علی الخاص کے قبیل سے ہوگا یعنی معطوف (اصحاب) کے اندر عیال
واصحاب سب جمع ہیں کیونکہ اہل وعیال بھی اصحاب کے زمرہ میں شامل ہیں تو اس صورت میں
میں آل کیلئے دعا میں تکرار ہے اور اگر آل سے اتباع مراد لیا جائے تو پھر اصحاب کا عطف اس کے
اوپر تخصیص بعد التعمیم کی قبیل سے ہوگا یعنی اتباع عام ہے جس میں اصحاب وغیر اصحاب سب
شامل ہیں اور اصحاب خاص ہے۔ آل کی اصل کے سلسلہ میں دو قول ہیں (۱) اس کی اصل
اہل ہے چونکہ ہمزہ اور ہا دونوں قریب المخرج ہیں اسلئے ہا کو ہمزہ سے بدل دیا گیا ہے األ ہوگیا
اب بقاعدہ آمن ہمزہ کو الف سے بدل دیا گیا آل ہوگیا (۲) دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اصل اَوَلٌ
ہے بروزن قَوَلٌ۔ علم الصیغہ میں ذکر کردہ قاعدہ کے مطابق آل ہوگیا۔

علامہ طیبیؒ نے فرمایا ہے فاصلہ عین متحرک ما قبلہا وقد قال بعض الائمۃ من قرأ
اُمِّیًّا لا۔ آل اور اہل کے درمیان استعمال میں یہ فرق ہے کہ اہل کا اطلاق صرف ان لوگوں پر ہوگا
جن کے اندر شرافت ہو، خواہ دینی ہو یا دنیوی مثلاً آل فرعون شرافت دنیوی کی وجہ سے اور آل رسول
دونوں شرافتوں کے پائے جانے کی وجہ سے۔ اصحاب، صاحب کی جمع ہے یعنی ساتھی یا ایک ساتھ
زندگی بسر کرنے والے۔ اصحاب اور صحابہ میں یہ فرق ہے کہ اول اوروں کے اوپر بھی بولا جاسکتا
ہے اور ثانی مخصوص ہے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھیوں کے لئے، تو گویا ان دونوں
میں عام خاص کی نسبت ہوگی۔ صحابہ کرام میں سے فرد واحد کو بیان کرنے کیلئے صحابی مستعمل
ہوتا ہے۔ صحابی وہ ہے جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو حالت ایمان میں بیداری کی حالت میں دیکھا
ہو اور پھر وفات حالت ایمان پر رہا ہو۔ پھر اصحاب کے اندر چار قول ہیں (۱) اصحاب صاحب کی
جمع ہے جیسے اطہار طاہر کی جمع ہے (۲) صَحْب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی (۳) صَحِب کی جمع
ہے جیسے انہار نہر کی (۴) صَحَب کی جمع ہے جیسے انمار نمر کی۔

مسئلہ: غیر انبیاء پر استقلالاً صلاۃ وسلام بھیجنا جائز نہیں محققین اہل سنت والجماعت کا یہی

مذہب ہے، روافض کے نزدیک استقلالاً غیر نبی پر صلاۃ وسلام بھیجنا جائز ہے۔

مسلک ثانی: یہ ہے جیسے شیعہ کے علاوہ کسی کو خود علی نہیں کہا جاتا بربنائے عرف سلف ویسے ہی غیر نبی کے لیے صلاۃ وسلام بھی استقلالاً نہ ہوگا۔

ہداۃ طریق الحق وحماتہ: ہداۃ ہادی کی اور حماۃ حامی کی جمع ہے جیسے قضاۃ قاضی کی اور رماۃ رامی کی جمع ہیں، اور ہداۃ وحماۃ آل واصحاب کی صفتیں ہیں، اور لف ونشر مرتب کے طریقہ پر بھی جائز ہے کہ ہداۃ آل کی اور حماۃ اصحاب کی صفت ہو۔

طریق الحق کی تفصیل ہم ان شاء اللہ عنقریب قال اہل الحق کے تحت عرض کریں گے، البتہ یہ واضح رہے کہ طریق الحق میں اضافت بیانیہ ہے ای الطریق الذی ہو الحق۔

وَبَعْدُ فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَائِعِ وَالْاَحْکَامِ وَاَسَاسَ قَوَاعِدِ عَقَائِدِ الْاِسْلَامِ هُوَ عِلْمُ التَّوْحِیْدِ وَالصِّفَاتِ الْمَوْسُوْمُ بِالْکَلَامِ الْمُنْجِیْ عَنْ غَیَاهِبِ الشُّکُوْکِ وَظُلُمَاتِ الْاَوْهَامِ

ترجمہ اور حمد وصلوۃ کے بعد پس علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد الاسلام کے قواعد کی جڑ وہ علم توحید وصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے جو شکوک کی تاریکیوں سے اور اوہام کی اندھیریوں سے نجات دینے والا ہے۔

تشریح جس طرح آپ نے دیکھا ہوگا کہ ریڈیو میں چند بٹن ہوتے ہیں، ایک کے دبانے سے کوئی اسٹیشن بولتا ہے اور دوسرے کے دبانے سے اسی جگہ سے دوسرا اسٹیشن بولنا شروع کر دیتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ ایسے ہی اما بعد کلام کا بٹن ہے۔

اس بٹن کے دبانے سے دوسرا اسٹیشن بولنے لگتا ہے (کما لا یخفی) اسکو یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ دو کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے بہت نفیس اور جامع کلمہ ہے۔ اما بعد کو سب سے پہلے کس نے استعمال کیا، اس میں اختلاف ہے۔ قول اول حضرت داؤد علیہ السلام ہے اور ان قول والوں نے فرمان باری تعالیٰ وآتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب سے یہی اما بعد مراد لیا ہے (۲) یعرب ابن قحطان (۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سحبان وائل (۵) کعب ابن لوی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اجداد میں سے ہیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے متعلق یہ کہے ہونے کی روایت طبرانی نے بسند ضعیف مرفوعاً ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے، حضرت یعقوب علیہ السلام کے متعلق علامہ عینیؒ نے شرح

بخاری میں بحوالہ دار قطنی سند ضعیف کے ساتھ روایت نقل کی ہے۔

بعد ظروف زمانیہ میں سے ہے جو مضاف الیہ کے محذوف منوی ہونے کی صورت میں مبنی علی الضم ہوتا ہے اور یہاں بھی یہی صورت ہے۔ ای بعد الحمد والصلوٰۃ۔

پھر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے۔ (۱) اما بعد (۲) وبعد۔ اول کی تحقیق یہ ہے کہ اما حرف شرط ہے جو جملہ فعلیہ پر داخل ہوتا ہے لیکن یہاں مفرد کلمہ پر داخل کیوں ہو گیا؟

جواب: اصل عبارت اس طرح تھی مہما یکن من شیء بعد الحمد والصلوٰۃ فان الخ مہما یکن من شیء جملہ مستقلہ متضمن معنی شرط اور فان الخ اس کی خبر جو جزاء کے معنی کو متضمن ہے جب اس کے اندر تخفیف کی گئی تو من شیء کو حذف کیا گیا اور فعل شرط یکن کو حذف کیا اور مہما کو حذف کر دیا تو یہاں سے مہما مبتدا اور فعل شرط کو حذف کیا گیا ہے پھر ان دونوں کا قائم مقام بن کر اما کو لایا گیا ہے تو چونکہ یہ مہما کا بھی قائم مقام ہے جو مبتدا ہے لہذا کچھ نہ کچھ اس کو پُر کرنے کے لئے اسکو مبتدا کی مناسبت کی وجہ سے اسم یعنی بعد پر داخل کیا گیا ہے اور یہ فعل شرط یکن کا بھی قائم مقام ہے اس کی وجہ سے بعد کے مابعد پر فاء جزائیہ کو داخل کر دیا گیا ہے لہذا اس مقام پر پیدا ہونے والے دونوں نقائص کو اس طرح پورا کر دیا جائے گا۔

سوال: جب استعمال مذکور میں بعد کو مبنی بنانا تھا تو مبنی علی الضم ہی کیوں کیا گیا؟

جواب: اس لئے کہ ضمہ تمام حرکتوں میں قوی حرکت ہے اس کے ذریعہ محذوف کی کچھ تلافی ہو سکتی ہے۔ کما قیل واختیر الضم لجبر النقصان۔

تفصیل وبعد: مگر یہاں شارح کے کلام میں اما بعد نہیں بلکہ وبعد ہے۔ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ وبعد کے مابعد پر فاء کیسی ہے؟ اس کی علماء نے مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔

توجیہ اول: مصنف نے اما کے توہم کی وجہ سے اس کے مابعد پر فاء کو داخل کیا ہے۔ توہم کا حاصل یہ ہے کہ گویا مذکور کو معدوم تصور کیا گیا۔ مگر یہ جواب مخدوش ہے اس لئے کہ مصنفین نے کثرت سے اسکو استعمال کیا ہے تو کیا سب کے سب اسی توہم کے شکار ہو گئے تھے؟ اسی وجہ سے محققین نے اس توجیہ کا اعتبار نہیں کیا۔

توجیہ ثانی: یہاں اما مقدر ہے جس کی وجہ سے مابعد پر فاء داخل ہو گئی مگر یہ تحقیق بھی خلاف اصول ہے۔ ایک تو اس لئے کہ علامہ رضی نے تصریح فرمائی ہے کہ اما اس وقت مقدر ہو سکتا ہے جبکہ فا کا مابعد امر یا نہی ہو جو ماقبل کیلئے ناصب ہو جیسے وربک فکبر وثیابک فطہر۔ اور یہاں یہ دونوں نہیں ہیں معلوم ہوا کہ تقدیر اما غلط ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اما مقدر کو مان لو تو اس سے یہ ثابت ہوگا گویا کہ اما عبارت میں موجود ہے جس سے واؤ اور اما کا اجتماع لازم آئے گا

حالانکہ واؤ جب اما کا عوض ہے تو پھر اجتماع عوض و معوض درست نہیں ہوگا۔ اگرچہ بعض علماء نے (جیسے علامہ جرجانیؒ، علامہ سکاکی) کے استعمال سے جو اہل فن بیان ہیں، و امابعد استعمال کیا ہے اس پر فوت پکڑی ہے کہ دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ علامہ سکاکی ان بزرگوں میں سے نہیں ہیں جن کا استعمال حجت ہو سکے اور اسی وجہ سے محققین نے انکو تخطیہ کیا ہے۔

توجیہہ ثالث :۔ واؤ اما کا قائم مقام ہے، یہ جواب تو معقول ہے مگر اس پر ملا حسن چلپیؒ نے حواشی توضیح میں یہ اعتراض کیا ہے کہ نیابت کیلئے نائب اور منوب عنہ کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے حالانکہ واؤ اور اما کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

توجیہہ رابع :۔ واؤ عطف کیلئے ہے یعنی عطف قصہ علی القصہ کیلئے جس میں معطوف علیہ اور معطوف کے درمیان اخبار و انشاء کے اعتبار سے مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی اور بعد کو جو ظرف ہے شرط کے درجہ میں اتار لیا گیا ہے جیسے فَاِذْ لَمْ يَهْتَدُوْا بِهٖ فَسَيَقُوْلُوْنَ هٰذَآ اِفْكٌ مبین کے اندر ہوا ہے اس توجیہہ پر بظاہر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا علماء کرام نے اور بھی بہت سی توجیہات پیش کی ہیں، مثلاً ۔ ما یقتضی علیہ، غیرہ۔ جس پر غور کی بنیاد رکھی جا سکے۔ شرائع، شریعت کی جمع ہے، لغوی معنی راستہ اور عرف اہل اسلام میں دین اسلام اور دین کے ہر ہر مسئلہ کو شریعت کہا جاتا ہے۔

نیز الشریعۃ ما شرع اللہ تعالیٰ لعبادہ من الدین وفروعہ ـــ نیز الشریعۃ ھی الطریقۃ المخصوصۃ الثابتۃ بوضع الٰہی یسوق ذوی الالباب باختیارھم المحمود الی الخیر بالذات ۔ الاحکام ۔ حکم کی جمع ہے وھو الاثر الثابت بالشیء جیسے جواز، فساد، حلت حرمت ۔ مصنف نے علم کلام کو علم شرائع و احکام کی بنیاد اسلئے قرار دیا کہ علوم شرعیہ پانچ ہیں۔ کلام، تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، اور علوم خمسہ علم کلام ہی سے متفرع ہیں (کما لا یخفی علی اولی الالباب)
واساس قواعد عقائد الاسلام ۔ اساس: بنیاد، جڑ۔ قواعد قاعدہ کی جمع ہے جس کے معنے اساس کے آتے ہیں اور اس لکڑی کو بھی کہتے ہیں جس پر ہودج رکھا جاتا ہے۔ نطیحۃ اور ذبیحۃ کی مثل قاعدۃ کو صفت غالبہ میں سے شمار کیا گیا ہے جسکے لئے موصوف کی حاجت نہیں ہوتی۔

اور اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزئیہ کا استخراج ہو سکے۔
عقائد۔ عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ وہ قضیہ ہے جس میں محمول کے ثبوت کا موضوع کیلئے جزم ہو۔
والعقائد ما یقصد فیہ نفس الاعتقاد دون العمل، اور عقائد اسلام کے قواعد بنیاد۔

سوال :۔ عقائد علم کی جز ہیں اور عقائد موقوف ہوئے علم کلام پر تو عقائد کا مقدمہ پر موقوف ہونا لازم آیا اور یہی دور ہے جو باطل ہے؟

جواب :۔ آپ نے مسلم شریف میں پڑھا ہوگا ولولا الاعتبارات لبطلت الحکمۃ، اور یہیں سے یہ

نجم یعنی ستارہ۔ ملت، دین، دونوں متحد بالذات ہیں اور تغایر اعتباری ہے یعنی شریعت کو اس اعتبار سے کہ لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اس کو کتابوں میں جمع کیا جاتا ہے اس کو ملت کہا جاتا ہے۔ ان کے احوال پچھلے سبق میں تفصیل سے عرض کئے جا چکے ہیں۔

نسفی نون اور سین کے فتحہ کے ساتھ شہر نسف کی جانب نسبت ہے جو ترکستان کے شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ اعلیٰ الاولیٰ سے باقی متعلق کا مفعول ہے۔ اور درجۃ بلند مرتبہ اور جنتی لوگوں کو اپنے اعمال کے لائق درجات ملیں گے۔ ترمذی شریف میں حدیث ہے فی الجنۃ مائۃ درجۃ ما بین کل درجتین کما بین السماء والارض یعنی جنت کے سو درجے ہیں اور ہر دو درجوں کے درمیان اتنا فاصلہ ہے جیسے آسمان اور زمین کے درمیان ہے۔ دار السلام جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ارشاد باری ہے لھم دار السلام عند ربھم۔ اور جنت کو دار السلام کہنے کی مختلف وجوہات ہیں۔ (۱) وہاں پر تکلیف دہ چیزوں سے سلامتی اور امن ہے (۲) اللہ ان پر سلام بھیجے گا۔ [illegible] (۳) فرشتے ان پر سلام بھیجیں گے۔ ارشاد باری ہے والملئکۃ یدخلون علیھم من کل باب سلام علیکم (۴) وہ آپس میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے۔ ارشاد باری ہے تحیتھم فیھا سلام۔

یشتمل من ھذا الفن علی غرر الفوائد ودرر الفرائد فی ضمن فصول ھی للدین قواعد واصول واثناء نصوص ھی للیقین جواھر وفصوص مع غایۃ من التنقیح والتھذیب ونھایۃ من حسن التنظیم والترتیب۔

ترجمہ (اور رسالہ موصوف یعنی عقائد) مشتمل ہے اس فن (علم کلام) کے عمدہ فوائد اور بیش بہا موتیوں پر درآنحالیکہ یہ دونوں چیزیں یعنی غرر اور درر ضمن ہیں) ایسی چند فصلوں کے ضمن میں جو دین کیلئے قواعد و اصول ہیں اور ایسے چند نصوص کے ضمن میں جو یقین کے ہیرے اور نگینے ہیں درآنحالیکہ (یہ اشتمال) تنقیح و تہذیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے اور حسن تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے

تشریح یشتمل شرح عقائد کے مروجہ نسخوں میں یشتمل لکھا ہے اور ایسے ہی حاشیہ الکستلی میں ہے اور نبراس حاشیہ رمضان آفندی اور جواہر البہیہ میں یشتمل ہے [illegible] سے مجتوی کے معنی میں ہیں اور یہ اپنے مابعد سے مل کر ان حرف مشبہ بالفعل کی خبر ہے۔

من ھذا الفن۔ یہ غرر الفوائد اور درر الفرائد کا بیان ہے اور دراصل اس کو مؤخر ہونا چاہئے تھا مگر سجع کی رعایت کے پیش نظر بیان کو ذوالبیان سے مقدم کر دیا گیا ہے۔

غُرَرِ عزر الفوائد و درر الفرائد۔ مگر اس میں ایسے ہی عبارت ہے اور حاشیہ الکستلی اور رمضان آفندی میں غرر الفرائد و درر الفوائد ہے مگر پہلا نسخہ ہی انسب ہے۔

غرر: غُرّۃ کی جمع ہے۔ گھوڑے کی پیشانی کی وہ سفیدی جو مقدار درہم سے زیادہ ہو اور یہاں اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ فوائد: فائدۃ کی جمع ہے۔ فائدہ اس علم یا مال کو کہتے ہیں جسکو حاصل کیا جائے، تو غرر الفوائد کے معنے ہوئے ایسے فوائد جو گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کے مثل ہیں یعنی عمدہ و نفیس ہیں۔ و درر الفرائد: دُرر دُرّۃ کی جمع ہے بمعنی موتی۔ فرائد فریدۃ کی جمع ہے۔ وہ موتی جو صدف (سیپ) میں تنہا ہوتا ہے، اور اس انفراد کے لئے بڑا ہوتا ہے، اور غرر الفوائد سے وہ عجیب الشان حقائق مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں قوت فکریہ کے ساتھ غور و خوض کرنے سے حاصل ہوں۔

فی ضمن فصول: یہ غرر اور درر سے حال بھی ہو سکتا ہے، اور انسب یہ ہے کہ اسکو مشتمل کا مفعول مطلق ہونیکی وجہ سے منصوب کہا جائے، اور تقدیر عبارت یہ ہوگی: "مشتملاً حاصلاً فی ضمن فصول"۔ ضمن کے معنے باطن شیٔ کے ہیں اور فصول فصل کی جمع ہے اور فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں جو اپنی تمامیت کی وجہ سے ماقبل و مابعد سے متصل نہ ہو، اور جو کلام حق و باطل کے درمیان فاصل ہو اس پر بھی فصل کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو فصل کیلئے یہ ضروری نہیں کہ اسکو لفظ فصل سے بیان کیا جائے، بلکہ ایک کلام کا دوسرے کلام سے ممتاز ہونا فصل ہونیکے لئے کافی ہے

ہو تلخیص قواعد و اصول: یہ پورا جملہ فصول کی صفت ہے۔ الدین: ہو وضع الٰہی یدعو اصحاب العقول الی قبول ما ہو عند الرسول صلی اللہ علیہ وسلم۔

قواعد: قاعدہ کی جمع ہے و ہو قضیۃ کلیۃ منطبقۃ علی جمیع جزئیاتہا۔ اصول: اصل کی جمع ہے۔ و ہو ما یبتنی علیہ غیرہ۔

اصول سے قواعد کلیہ مراد ہو سکتے ہیں تو یہ عطف تفسیری ہوگا اور اصول سے مراد کلیت و جزئیت سے قطع نظر کرتے ہوئے وہ دلائل بھی ہو سکتے ہیں جو راجح ہوں، تو اب عام کا خاص پر عطف ہوگا۔

و اثناء نصوص: اس کا عطف ضمن پر ہے اور اثناء کے معنی وسط اور لپیٹ۔ النصوص: نص کی جمع ہے جس کے معنی شیٔ کا ظاہر کرنا ہیں اور عرف شرع میں شارع کے کلام کو نص کہتے ہیں، اور اصولیوں کی اصطلاح میں نص شارع کے اس کلام کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر واضح الدلالۃ ہو جس کے لئے اسکو بیان کیا گیا ہے، اور کبھی مراد واضح کلام کو خواہ جس کا کلام ہو لفظ نص سے تعبیر کرتے ہیں تو نص سے شارح کی مراد یا تو مصنف کا وہ کلام ہے جو آیات و احادیث سے مقتبس ہے ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ و حدیث نبوی الخلافۃ ثلٰثون سنۃ

اور یا الفصوص سے مراد مصنف کا سارا کلام ہے کیونکہ وہ صریح اور واضح ہے۔

قولہ الیقین جواہر و فصوص۔ یہ جملہ فصوص کی صفت ہے۔ یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال کو قبول نہ کرے، اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اگر اعتقاد میں احتمال غیر نہ ہو تو اسکو جزم کہتے ہیں پھر اگر وہ اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اسکو جہل مرکب کہتے ہیں، اور اگر واقع اور نفس الامر کے مطابق ہو تو پھر زائل کرنے سے زائل ہوگا یا نہیں، اول کو تقلید اور ثانی کو یقین کہتے ہیں۔ اور یقین اگر غیر کا احتمال ہو تو جو احتمال راجح ہے اسکو ظنی اور مرجوح کو وہم کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں۔ جواہر: جوہر کی جمع ہے یعنی قیمتی اور نفیس پتھر جیسے یاقوت اور زمرد وغیرہ۔ فصوص: فص کی جمع ہے یعنی نگینہ جسکو انگوٹھی کے حلقہ میں لگایا جاتا ہے۔ اور عادت یہی ہے کہ نگینہ نفیس اور عمدہ ہوتا ہے تو نصوص کو فصوص کہنے سے یہ مراد ہے کہ نصوص عمدہ اور نفیس ہیں یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔

مع غایۃ من التنقیح والتھذیب۔ یہ جملہ یشتمل کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے۔ ورمن۔ غایت کا بیان ہے اور غایت منتہی کے معنی میں مستعمل ہے الغایۃ مایت فی الیہ الشئ مرجب ینتھی۔ تنقیح۔ ہڈی میں سے گودا نکالنا۔ اور تنقیح الشجرۃ یہ ہے کہ اس کے کانٹوں کو اور شاخوں کو کاٹ دیا جائے جو منفعت سے خالی ہیں، اور یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے خالی کرنا ہے اور تہذیب کے معنی اصلاح الشئ کے ہیں اور تمیز سا کے معنی شئ کو غیر مناسب چیزوں سے خالی کر دینا یعنی معنی مرادی کے واضح ہونے کے ساتھ ساتھ الفاظ کا مختصر ہونا، اور شارح کا مقصد اس کلام سے یہ ہے کہ ماتن کی کتاب حشو و تطویل اور تقصیر سے پاک صاف ہے۔ وحسن النظم والترتیب۔ تنظیم کے لغوی معنی موتیوں کا لڑی میں پرونا، اور اصطلاح میں تنظیم کہتے ہیں کہ مراد کے ظاہر کرنیکے لئے الفاظ فصیحہ کو استعمال کیا جائے۔ ترتیب کی تعریف مشہور یہ ہے وضع کل شئ فی مرتبۃ مگر یہ تعریف محل تامل ہے اس لئے مناسب تعریف یہ ہے وضع اشیاء متعددۃ بحیث یقع کل واحد منہا فی المقام اللائق بہ۔ اور یہاں مراد یہ ہے کہ ایسے کلمات استعمال کئے جائیں جن کے معنی مرتب ہوں دلالت میں تناسب ہو مقتضائے عقل کے مطابق ہوں اور ماتن کی کتاب ایسی ہی ہے جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام و خواص کے نزدیک مقبول و مستحسن ہیں۔

فحاولت ان اشرحہ شرحا یفصل مجملاتہ ویبین معضلاتہ وینشر مطویاتہ ویظہر مکنوناتہ مع توجیہ الکلام فی تنقیح وتنبیہ علی المرام فی تنقیح و

دیا اور اخلال اتنا اختصار کر دینا کہ مطلب نہ سمجھا جاسکے گویا الاقتصاد سے الاطناب والاخلال بدل ہے تو مجرور ہے
یا مبتدأ محذوف کی خبر ہے تو اب مرفوع ہو گا یا اعنی فعل محذوف کا مفعول ہے اب منصوب ہو گا۔
واللّٰه الهادی الی سبیل الرشاد۔ خبر کو معرف باللام لانا حصر کیلئے ہے۔ رشاد: ہدایت، حق راستہ،
اور معانی سبیل الرشاد سے مراد وہ راستہ ہے جس پر اہلسنت والجماعت گامزن ہیں۔ "الکلام المنظر فی توضیح ما فی
الشرح" میں ہم لفظ ہدایت کی تحقیق کر چکے ہیں جسے شوق ہو وہاں دیکھ لے۔ والمسئول لنیل العصمة
والسداد مسئول جس سے سوال کیا جائے اور معنی ذریعہ۔ نیل مصدر ہے بمعنی پانا، حاصل کرنا۔
عصمة: ملکہ حاصلہ لمن ہی فیہ علی التجنب عن الآفات۔ سداد: اس کشادہ اور واضح راستہ کو
کہتے ہیں جو مقصود تک پہنچا دے اور یہاں اس سے مراد حق پر گامزن رہنا اعتقاداً بھی اور قولاً وعملاً بھی۔
وھو حسبی ونعم الوکیل۔ یہاں تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ نعم الوکیل کا ہو حسبی پر عطف ہے اور
معطوف علیہ جملہ اسمیہ خبریہ ہے اور معطوف جملہ انشائیہ ہے جو بطور کنایت انشاء مدح کے لئے ہے۔
اور انشاء کا خبر پر عطف قبیح ہے کیونکہ عطف مناسبت کو چاہتا ہے۔ اور درست نہ ہو گا کیونکہ معطوف
علیہ ہر دو صورت خبر ہے لیکن یہ اجتماع شائع ذائع ہے۔ سورۂ آل عمران میں ارشاد باری ہے وقالوا
حسبنا اللّٰه ونعم الوکیل اس لئے اس کی توجیہ ضروری ہے۔ توجیہ اول۔ معطوف علیہ اور معطوف
دونوں جملے انشائیہ ہیں۔ ہو حسبی کنایتہً متعلق انشاء مدح کے لئے ہے، اور نعم الوکیل مدح عام کے انشاء
کے لئے ہے لہذا عطف درست ہو گیا۔ توجیہ ثانی۔ نعم الوکیل معطوف ہے حسبی پر نہیں بلکہ مبتدا محذوف کی
خبر کا معمول ہے اور تقدیر عبارت ایسے ہے "وھو مقول فی حقہ نعم الوکیل"۔ اب معطوف علیہ اور معطوف
دونوں جملے خبریہ ہیں اور عطف صحیح ہے۔ اس مقام پر بہت تفصیلات بیان کی گئی ہیں احقر بقدر ضرورت پر
اکتفاء کرتا ہے۔ علامہ خیالی اور عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس پر بسط سے کلام کیا ہے (۲) حسب دراصل مصدر ہے بمعنی
کفایت، پھر اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے ایک طریقہ تو یہ ہے کہ یہ اسم نکرہ کی صفت بن کر مستعمل ہوتا ہے
جیسے مررت برجل حسبک، وھذا الرجل حسبک، اور دوسرا استعمال یہ ہے کہ کسی موصوف کا تابع نہیں ہوتا
جیسے حسبی اللّٰه، حسبک درہم، ایسی صورت میں یہ کافی اسم فاعل یا اکتفی کے معنی میں ہو گا اسی وجہ سے
بعض حضرات نے اسے اسم فاعل قرار دیا ہے مگر یہ محل تامل ہے کیونکہ اسم فعل پر عامل لفظی داخل نہیں ہوتا
اور اس پر داخل ہوتا ہے جو کہ بحسبک درہم (وفیہ انہ فیہ) یہ جملہ بہت قدیم ہے اور خلفاء کی تحریر پر جاری ہے۔ جب
حضرت ابراہیم آگ میں ڈالے گئے تھے تو ان کا آخری کلام حسبنا اللّٰه ونعم الوکیل تھا رواہ البخاری فی الاسماء والبیہقی
عن ابن عباس وعبدالرزاق عن ابن عمرؓ جب تم کسی شدت میں مبتلا ہو جاؤ تو حسبنا اللّٰه ونعم الوکیل پڑھا
کرو۔ اخرجہ ابن مردویہ عن ابی ہریرۃ۔ حسبی اللّٰه ونعم الوکیل ہر خوف سے امن ہے اخرجہ ابو نعیم عن شداد
بن اوس۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب ہے اور صحابہ کے عقائد حضورؐ کی صحبت کی وجہ سے صاف وشفاف تھے وہاں اختلاف کی بھرمار نہ تھی، واقعات کم تھے چونکہ انکا اشتغال امور دنیاویہ کے ساتھ بقدر ضرورت تھا اور وہاں فتنے نہ تھے لیکن بعد میں نئے نئے فتنوں نے سر اٹھایا، طبیعتوں کا میلان دغا اور خواہشات نفسانی کی پیروی کی طرف بڑھ گیا۔ اور اختلافات کی کثرت ہوئی اس لئے تحفظ احکام شریعت کی غرض سے ان فتنوں کی تردید کی حاجت پیش آئی۔ یہ جواب کا حاصل ہے، عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

وَقُرْبِ كَانَتِ الأَدِلَّةُ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ. کانت فعل ناقص ہے، الادلۃ اسم کان ہے اور متعلق ہے اور من بیانیہ ہے ما بعد من الادلۃ کا بیان ہے صحابہ کا بیان ابتداء میں گذر چکا ہے تابعین تابع کی جمع ہے، تابع وہ مسلمان ہے جس کو کسی صحابیؓ کے ساتھ شرف صحبت حاصل ہو اور تابعین کی شرافت کے سلسلہ میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے لا تمس النار مسلمًا رآنی أو رأی من رآنی رواہ الضیاء المقدسی۔

وَقُرْبِ كَانَتْ عَقَائِدُهُم. یہ عبارت مع اپنے بعد کے معطوف جو بعد میں آ رہا ہے جو کانت کی خبر ہے اس کا متعلق مقدم ہے، اس عبارت کا تعلق صحابہؓ سے ہے اور قرب العہد بزمانہ آپ اس کا تعلق تابعین سے ہے یعنی یہ بطریق لف ونشر مرتب ہے، العہد سے مراد تابعین کا زمانہ ہے اور زمانہ میں ہ ضمیر کا مرجع حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔

وَلِقِلَّةِ الوَقَائِعِ وَالاِخْتِلَافَاتِ. وقائع وہ امور کہلاتے ہیں جو آدمی کو علماء سے سوال پر مجبور کریں تو ان کے دور میں واقعات کی قلت تھی، وجہ اس کی یہ تھی کہ وہ قلیل دنیا پر اکتفاء کرتے تھے جس کی وجہ سے وہ معاملات کثیرہ میں اشتغال نہ رکھتے تھے اس وجہ سے وقائع کی کثرت نہ تھی اور چونکہ وہ حق کو جانتے تھے اس لئے وہاں اختلافات کی بھرمار نہ تھی۔

سوال:۔ اختلاف اور خلاف میں کیا فرق ہے؟ **جواب:۔** جب مقصود متحد ہو اور اس تک تحصیل کا طریقہ مختلف ہو یہ اختلاف ہے، اور جب مقصود وطریق دونوں مختلف ہوں یہ خلاف ہے، اول محمود ہے اور ثانی مذموم ہے۔ بسا اوقات ثانی اول کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسے صاحب ہدایہ کی عادت ہے خلافًا للشافعی وغیرہ فرمایا کرتے ہیں۔

وَتَمَكُّنِهِم مِنَ المُرَاجَعَةِ إِلَى الثِّقَاتِ. تمکن: قدرت رکھنا، اس کا صلہ من آتا ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ من علی کے معنی میں ہے۔ ثقات: ثقۃ کی جمع ہے مصدر بمعنی المفعول ہے جن کے قول پر اعتماد کیا جائے۔

اور صحابہؓ کا حال یہ تھا کہ جو ان میں سے چھوٹے تھے وہ اپنے بڑوں کی طرف رجوع کیا کرتے تھے اور

اور تابعین صحابہ کی طرف رجوع کیا کرتے تھے۔ مستغنین عن تدوین العلمین۔ یہ کانت کی خبر ہے تدوین یعنی جمع کرنا۔ علمین سے مراد علم اعتقادی اور علم عملی ہے یعنی اور صحابہ مذکورہ کی وجہ سے ان حضرات کو ان علوم کے تدوین کی احتیاج نہ تھی۔ وترتیبہما ابوابا و فصولا۔ ابواب و فصول یا تو بر بنا بر حالیت منصوب ہیں یا اس عبارت کو صفت تفصیلی پر محمول کرتے ہوئے انکو فعل کا مفعول ثانی قرار دیا جائے۔ ابواب باب کی جمع ہے اور فصول فصل کی جمع ہے۔ فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو بیان فرماتے ہیں تو کبھی اس پر کتاب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا۔ اگر وہ ایسا عنوان ہے جو ایسے تحت انواع مختلفہ اور پھر انواع اصناف متعددہ پر مشتمل ہو تو ایسے وقت اس عنوان کو کتاب سے تعبیر کریں گے جیسے کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوۃ۔ بالفاظ دیگر مسائل مستقرہ کا عنوان کتاب کہلاتا ہے تو اگر وہ عنوان ایسا ہے کہ اس کے تحت انواع و اصناف نہیں ہیں لیکن مسائل مستقلہ پر وہ مشتمل ہے تو اسکو بھی کتاب ہی کہا جائے گا جیسے کتاب اللقطہ اور کتاب اللقیط، تو گویا کتاب جنس کا حکم لئے ہوتی ہے اور اس کے تحت میں آنے والی ہر نوع کو باب کہا جائے گا اور ہر نوع کے تحت آنیوالی ہر صنف کو فصل کہا جائے گا۔ علامہ شامیؒ نے رد المحتار ص ۵۹ پر اس کو بسط سے بیان کیا ہے۔

وتقریر مقاصدھما فروعا واصولا۔ مقاصد مقصد کی جمع ہے یعنی مسائل۔ اور مسائل کو دلائل کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے یہ وہ مرکب تام جو محتمل صدق و کذب ہو اس کو علم میں ثابت کئے جانے کی وجہ سے قضیہ کہا جاتا ہے اور صدق و کذب کے احتمال کی وجہ سے خبر کہا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اسکو دلیل سے طلب کیا جاتا ہے مطلوب کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ دلیل سے حاصل ہے اسکو نتیجہ کہتے ہیں اور اس اعتبار سے کہ اس کے متعلق سوال کیا جاتا ہے مسئلہ کہتے ہیں تو ذات متحد ہے اور تعبیرات کا اختلاف اختلاف اعتبارات کی وجہ سے ہے۔ فروعا واصولا میں ترکیب کے اعتبار سے وہی دو صورتیں ہیں جو ابواب و فصولا میں گذر چکی ہیں۔ یعنی ان حضرات کو مذکورہ دونوں علموں کے کلیات و جزئیات کے مدون کرنے کی حاجت نہ تھی۔

الی ان حدثت الفتن بین المسلمین۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے پیدا ہوگئے۔ الی الخ مستغنین کا متعلق ہے اور عبارت گویا کہ ایسے ہے۔ کانت ای ان الطائفتان المذکورتان مستغنین عن تدوین العلمین الی ان حدثت الفتن الخ۔ اور فتن فتنہ کی جمع ہے اور فتن سے مراد معتزلہ اور خوارج اور جبریہ وغیرہ کے فتنے ہیں۔

وبغی بعضہا علی ائمۃ الدین۔ شرح عقائد کے متداول نسخوں میں عبارت یہی ہے اور نبراس میں بھی یہی ہے البتہ حاشیہ رمضان آفندی اور حاشیہ الکستلی میں ایسے ہے۔

وغلب البغی علی ائمۃ الدین۔ اور دوسری صورت ظاہر ہے اور اول میں بغی کا عطف فتن پر ہے اور ائمۃ دین سے مراد علماء کرام ہیں اور بغی یعنی ظلم ہے اور حجاج بن یوسف کے زمانہ میں ظلم بہت

میں اور مذاہب اور اختلافات کو بیان کرتے ہیں۔

تشریح فاشتغلوا۔ فاء جزائیہ ہے اور یہ جملہ شرط محذوف کی جزاء ہے ای اذا کان الامر کذلک فاشتغلوا تو متقاصد کلامیہ دینیہ کے اندر علماء کا یہ اشتغال اسی نہج پر ہوا جو ہمارے سامنے ہے یعنی مقاصد کو بیان کرنا اور اس کے دیر دلائل قائم کرنا اس سے قبل مار تو ان کو دلائل مروجہ کی حاجت نہ تھی اس لئے کہ یہی حضرات صحابہ تھیں مخلفات سے کنارہ کش تھیں وہ مقاصد کے اندر اشتباق رکھتے تھے یا تو بطریق وحی یا اس لئے بلکہ استدلال کے ذریعہ جن کی تحریر کی ضرورت نہ تھی اور نہ اس کے قوانین نفسیہ تطبیق کی ضرورت تھی۔ بالنظر والاستدلال۔ نظر وہ قوت فکریہ ہے جس کے ذریعہ علم کو طلب کیا جائے یا دلیل طلب کر استدلال: مدعی پر دلیل قائم کرنا۔ نظر کے معنی میں جب الیٰ آئے تو اس کے معنی نگاہ ڈالنا اور جب فی آئے تو اس کے معنی دل سے غور کرنا اور نظر و رویت میں یہ فرق ہے کہ اول کے معنی ہیں مرئی کی جستجو اور تفتیش اور ثانی کے معنی ہیں مرئی کو پالینا۔

وَالاجتهاد والاستنباط۔ اجتہاد کے معنی ہیں حکم شرعی کی طلب میں طاقت کو صرف کر دینا یعنی اتنی طاقت صرف کر دینا کہ اس سے زیادہ اس کی وسعت سے خارج ہو۔ استنباط: آیات و احادیث میں چھپے ہوئے احکام کو نکالنا (تنبیہ) مصنف کی عبارت میں نظر و استدلال کا تعلق علم التوحید والصفات سے ہے اور اجتہاد واستنباط کا تعلق علم الشرائع والاحکام سے ہے۔

وتمهيد القواعد والاصول۔ تمہید کی تفسیر ماقبل میں گذر چکی ہے۔ قواعد و اصول سے ایک ہی شئی مراد ہے یعنی دلائل اور بعض حضرات نے اول کو خاص اور ثانی کو عام۔ ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت بیان کی ہے۔

وترتيب الابواب والفصول۔ ہر ایک کی تفسیر گذر چکی ہے یعنی علماء نے مسائل کو باب باب اور فصل فصل بیان کیا ہے اور ان کے اصول و قواعد بھی بیان کر دیئے ہیں۔ وتكثير المسائل بادلتها یعنی مسائل کو مع دلائل بکثرت بیان کیا۔ اور جزئیات گھڑ گھڑ کے ان کے احکام و دلائل بیان کئے۔ وايراد الشبه باجوبتها۔ اور مخالفین کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراضات کو بیان کر کے ان کے جوابات بیان کر دیئے۔

شبہ: شبہہ کی جمع ہے۔ وہ اعتراض جسکو مخالف حق کے مقابلہ میں پیش کرتا ہے اور اسکو شبہہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ باطل کے لئے حق کے ساتھ اشتباہ کا باعث ہے۔ وتعيين الاوضاع والاصطلاحات۔ اوضاع۔ وضع کی جمع ہے۔ الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا وضع کہلاتا ہے جیسے نص و ظاہر و مجمل و مفسر وغیرہ کہ ان کو معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ وہی اصطلاح سے مراد ہے تو اصطلاحات کا اوضاع پر عطف، عطف تفسیری ہے۔

تعریف الاصطلاح: الاصطلاح تخصيص اللفظ اللغوى بمعنى غير اللغوى۔ کسی لفظ کو معنی لغوی کے غیر کے

(تنبیہ ۲) : انسان کسی صنعت وفن کا عالم اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ وہ اس صنعت کے تمام مسائل کو جانتا ہو، پھر عالم کے اس فن کو جاننے کے تین درجے ہیں، پہلے درجہ کا نام عقل بالملکہ ہے اور وہ یہ ہے کہ عالم کے سامنے اس صنعت کے تمام مبادی ہوں اور ان مبادی سے احکام کی تحصیل کیلئے جو امور موقوف علیہ ہیں ان سے پوری واقفیت ہو، دوسرے درجہ کا نام عقل مستفاد ہے، اور وہ یہ ہے کہ عالم کو اس فن کے مبادی اور اس سے حاصل شدہ احکام کا بالفعل استحضار ہو، تیسرے درجہ کا نام عقل بالفعل ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ مبادی وغیرہ فی الحال ذہن میں موجود نہ ہوں مگر اس کے اندر ایسی قابلیت اور ملکہ ہے کہ جب چاہے ان تمام چیزوں کو حاضر کرسکتا ہے اور اس کے اندر اسکو کسب جدید کی حاجت نہ ہو۔

سوال :- کیا علم مقلد پر فقہ کی تعریف صادق آئے گی؟

جواب :- مقلد دو قسم کے ہیں، قسم اول تو وہ ہے جو استدلال کی لیاقت نہیں رکھتے اور کثرت بھی ایسی ہی ہے، یہ فقیہ نہیں کہلائیں گے، دوسری قسم وہ ہے کہ مقلد تو ہیں مگر انکی تمام احکام وادلہ پر نظر ہے اور استنباط کا ملکہ حاصل ہے تو یہ بھی فقیہ ہیں (کما لا یخفی)

ومعرفة احوال الادلة اجمالا فی افادتہا الاحکام باصول الفقہ :- اس کا عطف بالاول الفقہ پر ہے یا سابق لفظ معرفت پر ہے، اور ادلہ شرعیہ چار ہیں، کتاب وسنت واجماع اور قیاس۔

اجمالا مفعول مطلق ہونیکی وجہ سے منصوب ہے، اور اس کا مفعول مطلق ہونا موصوف محذوف کے اعتبار سے ہے ای معرفة اجمالیة۔ اگر ادلہ اربعہ کے احوال کا علم فصاحت وبلاغت یا اس کے صرف ونحو کے اعتبار سے ہے تو وہ اصول فقہ نہ ہوگا بلکہ احوال ادلہ کی معرفت احکام کے سلسلہ میں ہونی چاہئے۔

ومعرفة العقائد عن ادلتہا بالکلام :- یہ بھی معرفت پر یا الاحکام پر عطف ہے اور عقائد سے مراد وہ احکام شرعیہ ہیں جن میں عمل مقصود نہیں ہوتا بلکہ اعتقاد مقصود ہوتا ہے عن ادلتہا اس کا متعلق محذوف ہے۔ ای معرفة صادرة عن الادلة۔

(تنبیہ ۳) : اگر مقلد کو عقائد کی معرفت حاصل ہو جائے تو اسکو کلام نہیں کہا جائیگا۔

تنبیہ (۴) : باب عقائد میں دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے یا ظنیات پر بھی اکتفاء جائز ہے؟ تو جمہور کا قول یہ ہے کہ دلائل کا قطعی ہونا ضروری ہے اور ظن کا اتباع یہاں مذموم ہے۔ شارح فرماتے ہیں "لا عبرة بالظن فی الاعتقادیات" (شرح مقاصد ج ۱)

لیکن یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے کہ عقائد کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم وہ ہے جس میں تحصیل یقین ضروری ہے جیسے وجود واجب اور اس کی وحدت۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں یقین کی تحصیل ممکن ہی نہیں جیسے انبیاء کا ملائکہ سے افضل ہونا، تو ایسے مسائل میں اتباع ظن میں کچھ حرج نہیں ہے اسلئے کہ متکلمین ان مباحث کو کتب عقائد میں بیان کرنے پر متفق ہیں، لہٰذا اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ مطلقاً دلائل ظنیہ کو

ورنہ یہ اعتبار سے گرا دینا قباحت سے خالی نہیں ہے۔ فتدبر۔

تنبیہ (۲) :- اگر فقہ عقائد کو بغیر دلائل کے بیان کیا جائے تو یہ علم العقائد تو ہے مگر کلام نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ عقائد اور کلام میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

اب مصنفؒ کلام کی وجہ تسمیہ پر تفصیلی گفتگو فرمائیں گے۔ ہم اس سے پہلے علم کلام کی مزید تعریف پیش کرتے ہیں۔ الکلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية (شرح مقاصد صہ) الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها الخ (شرح مواقف صہ) اور اس کا موضوع بقول بعض ذات وصفات باری ہیں قال السيد موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا الخ (شرح مواقف صہ) اور اس کی غرض سعادت دارین ہے اور شرح مواقف صہ پر ہے کہ اس کی غرض چند چیزیں ہیں (۱) تقلید کے گڈھے سے نکل کر ایقان کی بلندی پر پہنچنا (۲) دلائل کو واضح کر کے مسترشدین کی رہنمائی کرنا (۳) معاندین اسلام پر حجت تام کر کے الزام دینا (۴) قواعد دین کی حفاظت کرنا (۵) نیت اور اعتقاد کو درست کرنا اور ظاہر ہے کہ الفوز بسعادة الدارین ان تمام امور کو حاوی و مشتمل ہے۔

لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا.

ترجمہ اس لئے کہ علم کلام کے مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا "الکلام فی کذا وکذا" (یعنی فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے)

تشریح یہاں سے شارحؒ کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں سات وجہیں پیش فرماتے ہیں۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرات قدماء اپنی تالیفات میں جب کسی بحث کا آغاز فرماتے ہیں تو اس پر "الکلام فی کذا وکذا" کا عنوان دیتے تھے جیسے فقہاء بیان کرتے ہیں "الابواب فی مسائل التیمم فصل فی الشیء الفلانی" تو وہ عنوان دیتے تھے "الکلام فی اثبات الواجب"، "الکلام فی اثبات النبوۃ" وغیرہ پھر زمانے کے انقلاب سے عنوان تو بدل گیا اور انداز بیان دوسرا ہو گیا مگر نام وہی برقرار رہا اور اس صورت میں اس کو تسمیۃ الشئ باسم عنوانہ کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا حتى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم خلق القرآن.

ترجمہ اور اس لئے کہ کلام الٰہی کا مسئلہ علم کلام کی مشہور بحثوں میں سے ہے اور سب سے زیادہ معرکۃ الآراء و جدل کے اعتبار سے یہاں تک کہ بعض متغلبین نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ہے ان کے خلق قرآن کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح یعنی علم کلام کو کلام کہنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ اس کے مباحث میں سب سے مشہور ہے اور سب سے زیادہ نزاع و جھگڑا اسی مسئلہ پر رہا ہے یہاں تک کہ بعض خلفاء عباسیہ نے (جن کو شارح نے بعض المتغلبہ کہا ہے) جیسے مامون باللہ نیز واثق باللہ نے احمد ابن نصر خزاعی کو اس جرم میں قتل کرا دیا کہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے۔ اس مناسبت سے پورے علم کا نام کلام رکھا گیا یعنی یہ تسمیۃ الشیء باسم اجزائہ کے قبیل سے ہے اور اسی کو تسمیۃ الشیء باسم جزءہ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

سوال: ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ سب سے زیادہ نزاع تو خلافت کے مسئلہ میں ہے کلام اللہ کے متعلق سب سے زیادہ نزاع کہنا کیسے درست ہوگا۔

جواب:- شارح کے زمانہ میں یہ مسئلہ زیادہ اختلافی تھا اگر دوسرے زمانہ میں کسی دوسرے مسئلہ میں زیادہ اختلاف رونما ہو تو وہ شہرت سابقہ کے منافی نہ ہوگا۔

سوال:- مامون اور واثق کون ہیں؟

جواب:- یہ ہارون رشید کا لڑکا ہے، ولادت ۱۷۰ھ میں ہوئی اور علم و فضل میں کمال حاصل کیا۔ خلفاء عباسیہ میں اس جیسا باکمال شخص نہیں ہوا بہت بڑے علماء میں اس کا شمار ہوتا ہے ۲۱۸ھ میں اس کی وفات ہوئی، واثق باللہ ۱۹۶ھ میں پیدا ہوا اور ۲۳۲ھ میں اس کی وفات ہوئی اور ۲۳۱ھ میں اس نے احمد ابن نصر خزاعی کو قتل کیا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے، علامہ سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

ولانہ یورث قدرۃ علی الکلام فی تحقیق الشرعیات والزام الخصوم کالمنطق للفلاسفۃ

ترجمہ اور اس لئے کہ علم کلام کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے شرعیات کو ثابت کرنے میں اور خصوم کو الزام دینے میں جیسے فلاسفہ کیلئے منطق ہے۔

تشریح یہ علم کلام کی تیسری وجہ تسمیہ ہے اور یہ تسمیۃ المسبب باسم السبب کی قبیل سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے ذریعہ وہ احکام شرعیہ کو اچھی طرح ثابت کر سکتا ہے اور اپنے مخالفین پر حجت و الزام قائم کر سکتا ہے جیسے فلاسفہ کے لئے منطق اسی مقصد کے لئے موضوع ہے۔

سوال:- اس کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے منطق علوم فلسفیہ کی خادم ہے ایسے ہی علم کلام علوم اسلامیہ کی خادم

ہے حالانکہ خادم مخدوم سے افضل و برتر نہیں ہوتا ہے؟

جواب: علم کلام، کلام پر قدرت دینے میں منطق کے مثل ہے لیکن حیثیت دونوں کی جدا جدا ہے کلام کا نفع حاصل ہونے کے اعتبار سے بطریق تفضل و احسان ہے اور منطق کا نفع آلہ اور خادم ہونے کے اعتبار سے ہے اور جس نے دونوں کا مآل متحد مانا ہے وہ غلط ہے۔

ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام فأطلق عليه هذا الاسم لذلك ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً

ترجمہ: اور اس لئے کہ یہ علم کلام علوم شرعیہ میں سب سے پہلی چیز ہے جس کو کلام (تکلم) کے ذریعہ سیکھا اور سکھایا جاتا ہے تو اسی وجہ سے اس پر (علم کلام پر) یہ (کلام کا) نام بولا گیا پھر اسی کے (کلام کے) ساتھ اس کو (علم کلام کو) خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں بولا گیا امتیاز دینے کی وجہ سے۔

تشریح: یہ کلام کی چوتھی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اولاً علوم اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائل اعتقادیہ ہیں اور ان کو سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیۃ المسبب باسم السبب کے طریقہ پر اس علم کو کلام کہا گیا اور چونکہ باقی علوم اسلامیہ بھی کلام اور تکلم ہی سے حاصل ہوتے ہیں مگر ان کو اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا تاکہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔ خلاصۂ کلام: نام رکھنے کی وجہ مسبب کو سبب کا نام دینا ہے اور تخصیص کی وجہ علوم کے امتیاز کو برقرار رکھنا ہے۔

ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب.

ترجمہ: اور اس لئے کہ کلام علوم میں سب سے زیادہ نزاع و اختلاف کے اعتبار سے ہے تو اس کی احتیاج مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی جانب سخت ہے اور ان پر رد کرنے کی جانب۔

تشریح: یہ چھٹی وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے مسائل میں سب سے زیادہ اختلاف ہے اس لئے کہ یہاں اختلاف کرنے والے فرق اسلامیہ میں سے بہتر ہیں اور باقی مخالفت کرنے والے کفار کے گروہ ہیں۔ اور دیگر علوم اسلامیہ میں مخالفین کی تعداد اتنی نہیں ہے۔ تو معلوم ہوا متکلمین کو مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی اور ان پر رد کرنے کی جتنی حاجت ہے وہ کسی کو بھی اپنے خصم کے مقابلہ میں نہیں ہے۔

انہ علیہم: اس کا الکلام پر عطف ہے اور بعض حضرات نے اس کا عطف مخالفین پر بتایا ہے وہ غلط ہے

اور اصحاب کلام سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے ایسا کہا ہے۔

ولانه لقوة ادلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام.

ترجمہ اور اس لئے کہ یہ علم کلام اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ یہی کلام ہے نہ کہ اس کے علاوہ علوم جیسے کہ دو کلاموں میں سے زیادہ قوی کو کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے۔

تشریح یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اتنے مضبوط دلائل کسی اور فن کے نہیں (جیسا کہ مخفی) اور قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں سے جو کلام قوی ہوتا ہے تو اس کو یوں کہہ دیا جاتا ہے کہ اصل کلام تو یہی ہے، تو اگرچہ کلام کہلانے کے مستحق تو سب علوم ہیں مگر اس اصول کی روشنی میں اس نام کے ساتھ فقط اس علم کو خاص کر دیا گیا ہے۔

ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا في القلب وتغلغلا فيه فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح.

ترجمہ اور اس لئے کہ یہ علم کلام اس کے مبنی ہونے کی وجہ سے ان دلائل قطعیہ پر جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ سے مؤید ہیں، ہو گیا علوم میں سب سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور باعتبار نفوذ کے دل میں، تو نام رکھا گیا اس کا اس کلام کے ساتھ جو کلم سے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔

تشریح یہ آٹھویں وجہ تسمیہ ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی دعویٰ پر دلائل مضبوط اور قوی ہوتے ہیں تو وہ دلائل مد مقابل کے دل پر گویا چھریاں چلا دیتے ہیں اور اس کے قلب کو زخمی کر دیتے ہیں اور کلام کلم سے مشتق ہے جس کے معنی زخم لگانے کے ہیں جس کی تفصیل شرح جامی میں آپ کے سامنے گذر چکی ہے قال الجامی: قیل هو ای الكلام مشتق من الكلم بسكون اللام وهو الجرح لتأثيره بمعانيها في النفوس كالجرح وقد عبر بعض الشعراء عن بعض تأثيراتهما بالجرح حيث قال ؎

جراحات السنان لها التيام ولا يلتام ما جرح اللسان

اور یہ بھی معلوم ہے کہ علم کلام کے دلائل قطعی ہیں اور اکثر دلائل نقلیہ ہیں اس لئے علم کلام سب سے زیادہ مؤثر در قلب ہیں سب سے زیادہ سرایت کرنے والا ہو گویا اس کے مضبوط دلائل قلب کو زخمی کر دیتے ہیں اس مناسبت سے اس کا نام کلام رکھا گیا ہے۔

تو شارح نے علم کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں آٹھ وجوہ پیش فرمائی ہیں۔ صاحب نبراس نے فرمایا ہے کہ سات ہی وجہیں ہیں یہاں کاتب سے تسامح ہوا ہے۔

وَهٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ خُصُوْصًا الْمُعْتَزِلَةِ لِأَنَّهُمْ أَوَّلُ فِرْقَةٍ أَسَّسُوْا قَوَاعِدَ الْخِلَافِ لِمَا وَرَدَ بِهِ ظَاهِرُ السُّنَّةِ وَجَرَى عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ فِيْ بَابِ الْعَقَائِدِ۔

ترجمہ اور یہ قدماء کا کلام ہے اور ان کا اکثر اختلافات فرق اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصاً معتزلہ کے ساتھ اس لئے کہ یہ پہلا فرقہ ہے جس نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس کے خلاف ہے جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی اور باب عقائد میں جس طریقہ پر صحابہ کی جماعت چل چکی ہے۔ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

تشریح یہاں سے شارح قدماء اور متاخرین کے کلام میں فرق بیان کرکے وجہ فرق کو بیان کریں گے، تو فرماتے ہیں کہ متقدمین کے کلام میں دلائل یقینیہ نقلیہ پر اکتفاء کیا گیا ہے مباحث فلسفیہ اس میں داخل نہ تھے۔ متاخرین کے کلام میں دلائل فلسفیہ بکثرت داخل ہوگئے۔ یہاں تک ایسی کیفیت ہوگئی کہ اگر دلائل سمعیہ اس میں داخل نہ ہوتے تو کتب حکمت اور کلام میں امتیاز نہ ہوپاتا اور وجہ یہ ہوئی کہ جب مخالفین حق نے اپنے دعاوی باطلہ اور عقائد فاسدہ کو دلائل فلسفیہ سے مبرہن و مدلل کرنا شروع کردیا تو اہل حق کو بھی حاجت پیش آئی کہ اس فن کے ساتھ اشتغال رکھیں اور کسی کے ذریعہ ان کے دلائل فاسدہ کی تردید کریں۔ پھر متقدمین کا زیادہ تر اختلافات فرق اسلامیہ کے ساتھ تھا خصوصاً معتزلہ کے ساتھ اس لئے کہ فرق اسلامیہ میں سے سب سے پہلے اصول خلافت اور قواعد اختلاف کی بنیاد ڈالنے والا یہی فرقہ ہے۔ اس کے بعد عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

هٰذَا هُوَ كَلَامُ الْقُدَمَاءِ۔ ہٰذا کا مشار الیہ وہ دلائل یقینیہ اور نقلیہ ہیں جن میں حکمت و فلسفہ کی آمیزش نہیں تھی یعنی متقدمین کے کلام کا یہی حال تھا۔ وَمُعْظَمُ خِلَافِيَّاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْإِسْلَامِيَّةِ۔ معظم خلافیاتہ مبتدا ہے اور مع الفرق الاسلامیۃ خبر ہے۔ معظم باب تفعیل سے صیغہ اسم مفعول ہے بمعنی اکثر اور خلافیاتہ کی ہ ضمیر کا مرجع کلام قدماء ہے فرق اسلامیہ کی تفصیل، قبل میں عرض کی جاچکی ہے پھر انکو فرق اسلامیہ کہنا ان لوگوں کے قول پر تو ظاہر ہے جو ان کی تکفیر نہیں کرتے اور جو ان میں سے بعض کی تکفیر کرتے ہیں ان کے نزدیک اس لئے فرق اسلامیہ کہا گیا کہ یہ اپنے کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے فرق اسلامیہ کہا گیا ہے کہ ان میں سے اکثر وہی فرقے ہیں جن کی تکفیر نہیں کی گئی ہے۔

خصوصًا المعتزلۃ۔ خصوصًا فعل محذوف اخص کا مفعول مطلق ہے اگر فعل محذوف مجہول مانا جائے تو المعتزلۃ مفعول مالم یسم فاعلہ ہونے کی وجہ سے مرفوع ہوگا اور اگر اخص کو محذوف مانا جائے تو المعتزلۃ بربناء مفعول منصوب ہوگا۔

وانہم اول فرقۃ اسسوا القواعد الخلاف لما ورد بہ ظاہر السنۃ۔ ہم کا مرجع معتزلہ ہے باعتبار افراد۔ تاسیس: دیوار کی بنیاد رکھنا۔ لما کے: لام حرف جار ہے جس کا متعلق الخلاف ہے اور بہ کی ضمیر کا مرجع لفظ ما ہے، یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے اگرچہ شارح نے نقل کی کہ قواعد کا خلاف میں موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہے۔ اور الخلاف مصدر ہے جو اسم فاعل کے معنی میں ہے اور یہی لما حرف جار کا متعلق ہے اب تقدیر عبارت اس طرح ہوگی واسسوا القواعد المخالفۃ لما ورد بہ

وجری علیہ جماعۃ الصحابۃ فی باب العقائد۔ فی کا تعلق یا تو الخلاف سے ہے یا ورد سے یا جری سے اور یہی قریب واظہر ہے، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ ہمارے مذہب کو مذہب اہل السنۃ والجماعۃ کیوں کہا گیا ہے چونکہ یہ مذہب مطابق سنت ہے اور جماعت صحابہ کے طرز پر ہے۔

رضوان اللہ علیہم اجمعین، یہ جملہ جملہ دعائیہ ہے رضوان اللہ مبتدا اور علیہم اجمعین خبر ہے اور اجمعین تاکید ہے۔ علیہم کی ہم ضمیر کی۔

وذلک لان رئیسہم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری رحمہ اللہ ویقرر ان من ارتکب الکبیرۃ لیس بمؤمن ولا کافر ویثبت المنزلۃ بین المنزلتین فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا المعتزلۃ۔

ترجمہ اور یہ اس لیے کہ ان کا رئیس واصل ابن عطاء کنارہ کش ہوگیا حسن بصری کی مجلس سے درانحالیکہ وہ بیان کر رہا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا وہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور وہ دونوں درجوں کے درمیان ایک اور درجہ کو ثابت کرتا ہے تو حسن نے فرمایا کہ یہ تو ہم سے کنارہ کش ہوگیا تو یہ معتزلہ کے نام سے موسوم کیے گئے

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرماتے ہیں کہ فرقہ معتزلہ کا کہاں سے آغاز ہوا اور ان کو معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا، تو فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بصری کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے پوچھا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئیں ان میں سے ایک کا خیال تو یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے اور دوسرے کا خیال یہ ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی گناہ مضر نہیں ہے تو آپ ارشاد فرمائیں کہ ہم کیا عقیدہ رکھیں تو حضرت حسن بصری نے تفکر کیا تو واصل ابن عطاء بولا کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر پھر مسجد کے ستون کے پاس کھڑے ہوکر اس جملہ کا تکرار کرنے لگا اور کہہ رہا تھا کہ اگر وہ بغیر توبہ کے مرگیا تو جہنم میں داخل ہوگا۔

لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہوگا۔ بہرحال اس نے ایمان و کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کیا جس کو نہ ایمان کہہ سکتے ہیں اور نہ کفر اسی کو وہ منزلۃ بین المنزلتین سے تعبیر کرتے ہیں تو یہ درجہ ایمان و کفر کے درمیان ہے جنت و جہنم کے درمیان نہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ مرتکب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرجائے وہ مثل کافر کے مخلد فی النار ہے، اور اگر وہ توبہ کر چکا ہے تو وہ مخلد فی الجنۃ ہے جس کا جنت میں دخول جائز قرار نہیں دیتے، تو واصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا "قد اعتزل عنا واصل" کہ واصل تو ہم سے الگ ہوگیا اسی وجہ سے ان کا نام معتزلہ رکھا گیا، جو باب افتعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں کنارہ کش ہونے والی جماعت۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں۔

وذلک۔ اس کا اشارہ الیہ قواعد اختلاف کی تاسیس ہے۔ لان رئیسہم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری۔ ہم کا مرجع معتزلہ ہے تو واصل رئیس المعتزلہ ہے۔ واصل ابن عطاء کی ولادت ۸۰ھ میں ہوئی اور وفات ۱۳۱ھ میں ہوئی اس کی کنیت ابو حذیفہ اور لقب غزال ہے حضرت حسن بصریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبدالملک اور ہشام ابن عبدالملک کے زمانہ میں تھا، اور بڑا فصیح و بلیغ آدمی تھا۔

حسن بصریؒ اہل سنت والجماعت کے ائمہ میں سے ہیں، بہت بڑے محدث، فقیہ ہیں اور گروہ صوفیہ کے سرتاج ہیں ابو سعید کنیت ہے تابعی ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت پیدا ہوئے اور ماہ رجب ۱۱۰ھ میں انکی وفات ہوئی اور بصرہ عراق عرب کے شہروں میں سے ایک شہر ہے نسبت کیلئے بصری بولتے ہیں جس کو بصری بفتح الباء و بکسر الباء دونوں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

ابوموسیٰ اشعریؓ، انس بن مالکؓ، ابن عباسؓ وغیرہ صحابہ سے روایت کرتے ہیں، اور مشہور ہے کہ یہ حضرت علیؓ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور طریق تصوف حاصل کیا ان کے والد کا نام یسار ہے اور ماں ام خیرہ ہے جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب ان کی والدہ موجود نہ رہتیں اور حسنؒ روتے تو ام سلمہؓ ان کو بہلانے کیلئے اپنی پستان مبارک ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں جس سے دودھ نکلا اور حسنؒ اسکو پیتے اور علماء کا خیال ہے کہ حضرت حسنؒ کو یہ فضل و کمال و حکمت اسی کی برکت سے حاصل ہوئی انکی بزرگی کے واقعات تذکرۃ الاولیاء مصنفہ شیخ فریدالدین عطار میں تفصیل سے موجود ہیں۔

ہم نے مشہور ہے اس لئے کہا کہ بعض حضرات کا اس سے اختلاف ہے۔ اکمال میں لکھا ہے کہ یہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد بصرہ میں آئے (یعنی اس سے پہلے مدینہ میں رہتے تھے) اور انھوں نے حضرت عثمانؓ کو دیکھا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؓ سے ملاقات کی البتہ بصرہ میں انکی حضرت علیؓ سے ملاقات نہ ہوسکی الخ۔ علامہ سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ جب حضرت حسن بصریؒ سات سال کے ہوگئے تو ان کو نماز کا حکم کیا گیا تو یہ جماعت میں حاضر ہوتے اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے مسجد نبوی میں نماز پڑھتے تھے

اور شہادت عثمانؓ تک انکا یہی معمول رہا اور حضرت علیؓ کا قیام بھی ان دنوں مدینہ منورہ ہی میں تھا کیونکہ انھوں نے کوفہ کو دارالسلطنت شہادت عثمانؓ کے بعد ہی تو بنایا تھا۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت حسنؒ کا حضرت علیؓ سے سماع مستنکر نہیں ہے کیونکہ وہ روزانہ پانچ مرتبہ مسجد میں آتے تھے اور حضرت علیؓ بھی آتے تھے تو گویا مستحق ہے اور حضرت علیؓ امہات المؤمنین کی زیارت کیلئے حاضر خدمت ہوتے تھے اور حضرت ام سلمہؓ بھی ام المؤمنین ہیں اور حسنؒ انکی والدہ ان کے گھر میں رہا کرتے تھے، ابوزرعہ کہتے ہیں کہ جب حضرت علیؓ کے ہاتھوں پر بیعت کی گئی تو حسن کی عمر چودہ سال تھی، اور انھوں نے مدینہ میں۔ حضرت علیؓ کو دیکھا ہے "القول المستحسن" میں اس مسئلہ پر تفصیلی کلام ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ تقریب التہذیب ص۱۶۰ میں فرماتے ہیں۔ "الحسن بن ابی الحسن البصری واسم ابیہ یسار الانصاری مولاہم ثقۃ فقیہ فاضل مشہور وکان یرسل کثیرا ویدلس قال البزار کان یروی عن جماعۃ لم یسمع منہم فیتجوز ویقول حدثنا وخطبنا یعنی قومہ الذین حدثوا وخطبوا بالبصرۃ ہو راس اہل الطبقۃ الثالثۃ مات سنۃ عشر ومائۃ وقد قارب التسعین"

بہر حال معتزلہ کے اعتزال کے بنیادی چار اصول ہیں (۱) صفات باری کی نفی کرتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحاب التوحید کہتے ہیں (۲) اللہ کی جانب شر کی مطلقاً اضافت ناجائز سمجھتے ہیں جس کا مآل یہ ہے کہ بندہ ہی اپنے اعمال خیر وشر ایمان وکفر کا خالق ہے (۳) منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں (۴) الشریہ الاصلح للعباد کو واجب کہتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحاب العدل کہتے ہیں۔ اعتزال باب افتعال سے بالمعنی مطلق کا مصدر ہے جس کے معنی کنارہ کش ہونے کے ہیں۔

فقال الحسنؒ قد اعتزل عنا فسموا بالمعتزلۃ۔ یہاں پر چند امور قابل لحاظ ہیں (۱) انکو معتزلہ حضرت حسنؒ کے مذکورہ جملہ کی وجہ سے کہا گیا ہے قاضی عبد الجبار معتزلی جو اکابر معتزلہ میں سے ہیں کہتے ہیں کہ قرآن میں جہاں بھی لفظ اعتزال مستعمل ہوا ہے اس سے مراد باطل سے ہٹ کر حق کی طرف آنا ہے لہٰذا اعتزال کے نام سے موسوم ہونا مدح پر مبنی ہے لیکن ان کا مذکورہ کلیہ اس آیت سے ٹوٹ جاتا ہے فان لم تؤمنوا لی فاعتزلون۔ تو یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے علیحدگی ہے جو عین کفر ہے یعنی یہاں کفر و باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے، تو معتزلہ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور اسکو باطل سے اعتزال پر محمول کرتے تھے اسی وجہ سے علامہ زمخشریؒ صاحب کشاف اپنے کو ابو المعتزلہ کہتے تھے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ واصل ابن عطاء کے مذکورہ عقیدہ کی عمرو ابن عبید نے پیروی کی اور کہا کہ "القول قولک ولا اعتزلت مذہب الحسن" یعنی تیری بات حق ہے اور میں حسنؒ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اس وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

وَهُمْ سَمَّوْا اَنْفُسَهُمْ اَصْحَابَ الْعَدْلِ وَالتَّوْحِيْدِ لِقَوْلِهِمْ بِوُجُوْبِ ثَوَابِ الْمُطِيْعِ وَعِقَابِ الْعَاصِيْ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰى وَنَفْيِ الصِّفَاتِ الْقَدِيْمَةِ عَنْهُ ۔

ترجمہ اور معتزلہ نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا ہے اپنے قائل ہونے کی وجہ سے ثواب مطیع اور عقاب عاصی کے وجوب کے اللہ پر اور اللہ سے صفات قدیمہ کی نفی کی وجہ سے۔

تشریح یعنی معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو لوگ اللہ کی اطاعت کرتے ہیں تو اللہ پر ان کو ثواب دینا واجب ہے اور جو لوگ نافرمانی کرتے ہیں ان کو سزا دینا واجب ہے (نعوذ باللہ من ہذہ الخرافات الشنیعۃ) اور نیز وہ اللہ کی صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں، ان دونوں مسئلوں کا تفصیلی بیان اپنے اپنے مقام پر ان شاء اللہ آئے گا۔ بہر حال معتزلہ اپنے پہلے فاسد عقیدہ کی وجہ سے اپنے کو اصحاب العدل کہتے ہیں اور دوسرے فاسد عقیدہ کی وجہ سے اپنے کو اصحاب التوحید کہتے ہیں۔

تنبیہ: ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں وہ فاعل مختار ہے اور ثواب دینا یہ اس کا فضل و احسان ہے اور سزا دینا عدل ہے اور اگر وہ مطیع کو عذاب دے اور عاصی کو ثواب دے تو اس میں کچھ قباحت نہیں ہے لیکن عادت اللہ یہی جاری ہے کہ مطیعین پر فضل فرماتے ہیں اور عاصین کے ساتھ عدل و انصاف کا معاملہ فرماتے ہیں۔

تنبیہ: معتزلہ کا خیال ہے کہ صفات باری عین ذات ہیں، ذات کے علاوہ صفات کوئی چیز نہیں ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ اگر صفات کو ذات پر زائد مانا جائے گا تو قدماء کا تعدد لازم آئے گا جو منافی توحید ہے۔ ہم یہ جواب دیں گے کہ بداہت عقل کا فیصلہ ہے کہ ذوات قدیمہ کا تعدد محال ہے، صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے اور بصورت مذکورہ میں صفات کا تعدد ہے ذوات کا نہیں (کما لایخفیٰ)

ثُمَّ اِنَّهُمْ تَوَغَّلُوْا فِيْ عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّثُوْا بِاَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاُصُوْلِ وَالْاَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيْمَا بَيْنَ النَّاسِ اِلٰى اَنْ قَالَ الشَّيْخُ اَبُو الْحَسَنِ الْاَشْعَرِيُّ لِاُسْتَاذِهٖ اَبِيْ عَلِيِّ الْجُبَّائِيِّ ۔

ترجمہ پھر یہ (معتزلہ) مشغول ہو گئے علم کلام میں اور پیچھے لگ گئے فلاسفہ کے دامن سے بہت سے اصول و احکام میں اور ان کا مذہب لوگوں میں شائع ہو گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اپنے استاذ ابو علی جبائی سے پوچھا۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ علم کلام کے اندر فلسفہ داخل ہونے کی وجہ بتلا رہے ہیں جس کا حاصل

جب کہ اختلاف کی بنیاد پہلے مستحکم ہو چکی تھی اور اختلاف کے قواعد اربعہ مدلل ہو چکے تھے پھر خلفاء عباسیہ کے دور میں فلسفہ لغت یونانی سے عربی میں منتقل کیا گیا تو انھوں نے کتب فلاسفہ کا مطالعہ کر کے اس کو اپنایا اور اپنے دعاوی پر فلسفی دلائل قائم کئے اور چونکہ اہل حق میں سے ابھی انکی تردید کا آغاز نہیں ہوا تھا اور ارکان سلطنت اس مسلک اعتزال سے متأثر تھے اسلئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا، ابو علی جبائی معتزلی جو مسلک اعتزال کے مبلغ اعظم تھے سب سے پہلے ان کے شاگرد و متبع شیخ ابوالحسن اشعری نے انکی مخالفت کی اور ان کے مسلک سے توبہ کر کے اہل سنت والجماعت کا مسلک اختیار فرمایا اور مع اپنے متبعین کے معتزلہ کی آراء فاسدہ کو باطل کرنے میں مشغول ہو گئے، اس کے چند عبارات کی بقدر ضرورت تشریح ملاحظہ ہو۔

ثم انہم توغلوا - ہم کا مرجع معتزلہ ہے توغلوا باب تفعل سے ماضی مطلق جمع مذکر غائب ہے جس کے معنی اس اشتغال شدید کے ہیں جو افراط اور افتاد (زیادتی) پر مبنی ہو۔ تشبثوا - التشبث: تعلق رکھنا، چمٹ جانا۔ اذیال - ذیل کی جمع ہے بمعنی دامن۔ الیٰ ان قال الشیخ ابو الحسن الاشعری - الیٰ شئی کا متعلق ہے شیخ ابوالحسن الاشعری جن کا سلسلہ نسب یہ ہے علی ابن اسمٰعیل ابن اسحٰق ابن اسماعیل ابن عبد اللہ ابن بلال ابن ابو بردہ ابن ابو موسیٰ اشعریؓ۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ قوم یمن کے قبیلہ بنو اشعر میں سے ہیں اسی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، اور بڑے درجے کے صحابی ہیں شیخ ابوالحسن اشعریؒ انھیں کی آل میں سے ہیں جو اہل سنت کے رئیس المتکلمین ہیں اسی وجہ سے ان کے متبعین کو اشاعرہ کہتے ہیں۔
بعض ارباب کشف سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعریؒ کے بارے میں پوچھا تو حضرت نے ارشاد فرمایا انا قلت وفود حق الایمان یمان والحکمۃ یمانیۃ جس سے انکی تائید ہوتی ہے سنہ ۲۶۰ھ میں ولادت ہوئی اور سنہ ۳۲۴ھ سے کچھ اوپر انکی وفات ہوئی، شافعی المسلک تھے۔

ابو علی جبائی - یعنی محمد ابن عبد الوہاب جو بصرہ کے معتزلہ میں سے ہے اور تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا، جبائی تشدید اور تخفیف دونوں طرح مستعمل ہے جو ایک بستی کا نام ہے، متوفی سنہ ۳۰۳ھ کذا فی الاعلام للزرکلی ص [illegible] (لطائف علمیہ)
تنبیہ: اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں ورنہ اہل حق کے بھی تین گروہ ہیں (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدیہ جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی جانب نسبت ہے جو حنفی المسلک تھے (۳) حنفیہ یا حنابلہ، مالکیہ اور شوافع اشاعرہ کہلاتے ہیں اور حنفیہ ماتریدی اور حنابلہ سلفی، تو معلوم ہوا کہ مذاہب اہل حق فروع میں چار اور اصول میں تین ہیں۔
پھر ان کا بعض مسائل میں اختلاف ہے جسکی تفصیل مندرجہ ذیل ہے (۱) صفت تکوین کے بارے میں

اشعریہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کی طرف راجع ہے اور ماتریدیہ اس کو صفت مستقل
قرار دیتے ہیں (۲) اہل قبلہ کی تکفیر کا مسئلہ ہے جس سے اشاعرہ احتراز کرتے ہیں نہ کہ ماتریدیہ (۳) مقلد کا
ایمان بعض اشاعرہ کے نزدیک درست نہیں، ماتریدیہ کے نزدیک درست ہے (۴) مسئلہ استثناء یعنی
انا مومن ان شاء اللہ کو ماتریدیہ کفر قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک درست ہے (۵) افعال میں حسن
وقبح کا مسئلہ، اشاعرہ کے نزدیک اس کو صرف شریعت ہی سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور ماتریدیہ کہتے ہیں
کہ عقل بھی ان کا ادراک کرسکتی ہے (۶) اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سے کوئی چیز قبیح نہیں ہے اللہ
کی طرف سے سب کا صدور نہیں ہوگا۔ ماتریدیہ کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً قبیح ہے اللہ کی طرف سے اس کے وقوع
کا جواز نہ ہوگا (۷) اشاعرہ کے نزدیک افعال باری معلل بالاغراض نہیں ہیں، ماتریدیہ کہتے ہیں کہ
اللہ تعالیٰ بطور تفضل واحسان کے مصلحت کی رعایت فرماتے ہیں (۸) صفات ذاتیہ سات مانتے ہیں
یعنی علم، قدرت، حیوۃ، سمع، بصر، کلام، ارادہ۔ اور ماتریدیہ آٹھ مانتے ہیں سات مذکورہ اور آٹھویں
تکوین (۹) کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سنا جاسکتا ہے ماتریدیہ کے نزدیک نہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام
نے بقعۂ مبارکہ میں کلام نفسی کو سنا تھا اور ماتریدیہ کے نزدیک وہ کلام لفظی سنا تھا جو کلام نفسی پر دال
دال تھا (۱۰) دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کاسب ہے لیکن اشاعرہ کے نزدیک کسب
مجازی ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک حقیقی ہے (۱۱) اشاعرہ کے نزدیک طبائع غیر موثر ہیں اور ماتریدیہ کے
نزدیک موثر ہیں، اشاعرہ کے مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر آگ موثر نہیں تھی تو اللہ تعالیٰ
نے اس کو حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ٹھنڈک اور سلامتی بننے کا حکم کیوں فرمایا تھا؟ کما قال وقلنا
یا نار کونی بردا وسلاما علی ابراہیم (۱۲) اور واجب اور ممکن کے نزدیک اشاعرہ کے نزدیک وجود عین
ذات ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک زائد اور مشخص ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال ان
الاول يثاب في الجنة والثاني يعاقب في النار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال
الاشعري فان قال الثالث يا رب لم امتني صغيرا وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن
بك واطيعك فادخل الجنة فماذا يقول الرب فقال يقول الرب اني كنت اعلم منك
انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار وكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فقال
الاشعري فان قال الثاني يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي لك فلا ادخل النار فماذا
يقول الرب فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال رأي
المعتزلة واثبات ما ورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة۔

لہٰذا منتفی ہوا۔ الامۃ باب افعال سے ماضی مطلق واحد حاضر کا صیغہ ہے۔ الم تکن اعلمت الملک الی آخرہ
مضارع کا واحد متکلم۔ انک بالفتح عزم کا مفعول ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اعلم صیغہ اسم تفضیل ہو اور منک
اس کا صلہ ہو تو اس وقت انک بالکسر ہوگا اور جملہ مستانفہ ہوگا۔ بُہِتَ (از سمع و کرم) ہکا بکا رہ جانا متحیر و لاجواب
ہونا اس کو مجہول پڑھنا افصح و مشہور ہے قرآن میں بھی مجہول استعمال کیا گیا ہے فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ۔
قاضی ابو بکر فرماتے ہیں کہ بعض حضرات نے ابو علی جبائی کی طرف سے اشعری کے الزام کا یہ جواب دیا
ہے کہ جبائی انتفاع اور ایصال نفع کو واجب نہیں کہتا بلکہ ایسا لطف واجب ہے جو اطاعت پر قدرت و تمکین کو مقرب
ہو جیسے اعطاء عقل اور ارسال رسل اور تعلق قدرت اور یہ لطف اللہ کے حق میں بھی موجود ہے مگر یہ بات
ظاہر ہے کہ اکثر معتزلہ کے نزدیک لطف کا واجب ہونا اور چیز ہے اور وجوب اصلح اور چیز ہے لہٰذا مجیب کا یہ
طریقہ یوں خروج عن البحث ہے۔

وترک الاشعری مذہبہ۔ یعنی ابو علی جبائی کا مذہب۔ واشتغل هو ومن تبعہ۔ جیسے ابو الحسن
باہلی اور قاضی ابو بکر باقلانی اور امام الحرمین اور امام رازی اور شیخ ابو منصور ماتریدی۔ لطائف علمیہ

مبحث اول:۔ مسلمانوں کے بچوں کے حشر کے متعلق مذہب تو یہ ہے کہ وہ جنت میں جائیں گے
اور یہی قول صحیح ہے بلکہ بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے
فرمان باری ہے۔ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا
أَلَتْنَاهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ۔ اور احادیث کثیرہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ جیسے ابن عمرؓ کی روایت
ہے ارشاد نبوی ہے کل مولود یولد فی الاسلام فہو فی الجنۃ شبعان ریان یقول یا رب
اورد علی ابوی رواہ ابن ابی الدنیا اور بخاری کے اندر حسن کا مقولہ ہے اللھم اجعلہ ذخرا
اللھم اجعلہ سابقا وشفیعا۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے یعنی بچے بالغ
ہو کر جیسے بھی عمل کرتے اسی کے مطابق ان کا حشر ہوگا۔ کچھ حضرات توقف کرتے ہیں اس کے
قائلین کا مستدل وہ روایت ہے جو مسلم شریف میں ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور کو ایک
انصاری بچے کی نماز جنازہ میں بلایا گیا تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اس کے لئے مبارک ہو جنت کی چڑیوں
میں سے ایک چڑیا ہے جس نے کوئی برائی نہیں کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے عائشہؓ اللہ
نے جنت کے لئے بھی اس کے اہل پیدا کر دیئے تھے وہ اپنے آباء کی اصلاب میں تھے۔ اور جہنم کے لئے بھی
اس کے اہل پیدا کر دیئے تھے جبکہ وہ اپنے آباء کی اصلاب میں تھے۔

مگر اس حدیث کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ حضور نے معین شخص کے بارے میں اہل جنت میں سے ہونے
کے فیصلہ کو منع فرمایا ہے یا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ ارشاد اس وقت کا ہے جب تک کہ آپ پر یہ وحی
نازل نہ ہوئی تھی کہ اہل ایمان کے بچے اہل جنت میں سے ہیں۔

پھر کہنا ہے کہ جزء سے جزء حقیقی مراد نہیں بلکہ تعمیم مراد ہے تو جب ایسے بولا جاتا ہے کان ذلک عاما کذا وھلم جرا تو اس کا مطلب یہ ہو کہ بقیہ سالوں میں یہ سلسلہ برابر جاری رہا تو جرا بربنا حالیت یا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔

اذ ان ادرجوا فیہ معظم الطبیعیات: حکمت طبیعیہ اسکو کہتے ہیں جس میں ذہن اور خارج دونوں میں مادہ کی احتیاج ہو جیسے جسم حکمت ریاضیہ جس میں خارج میں احتیاج الی المادہ ہو ذہن میں مادہ کی حاجت نہ ہو جیسے کرہ کیونکہ خارج میں جب بھی اس کا وجود ہوگا کسی مادہ کے ساتھ موجود ہوگا اور ذہن کسی بھی مادہ میں اس کی شکل کا تصور کر سکتا ہے حکمت الٰہیہ جس میں خارج اور ذہن میں مادہ کی احتیاج نہ ہو جیسے تمام مباحث معقولات ثانویہ اور علم نبوت و ولایت وغیرہ۔

لولا اشتمالہ علی السمعیات: سمعیات سے مراد وہ مباحث ہیں جن کا اکثر مدار دلائل سمعیہ پر ہے جیسے مباحث نبوت و ملائکہ اور مباحث قبر و جنت و نار و حشر اور صراط و میزان۔ وھذا ھو کلام المتأخرین لہٰذا کا اشارۃ الیہ وہ کلام ہے جو فلسفہ سے ملا ہوا ہے جیسے کلام سیف الدین آمدیؒ اور امام رازیؒ اور جیسے شرح مواقف اور شرح مقاصد اور طوالع کہ ان میں مباحث شرعیہ سے فلسفی بحث زیادہ ہیں۔

وبالجملۃ ھو اشرف العلوم لکونہ اساس الاحکام الشرعیۃ ورئیس العلوم الدینیۃ وکون معلوماتہ العقائد الاسلامیۃ وغایتہ الفوز بالسعادات الدینیۃ والدنیویۃ وبراھینہ الحجج القطعیۃ المؤید اکثرھا بالادلۃ السمعیۃ۔

ترجمہ اور حاصل کلام یہ اشرف العلوم ہے اس کے ہونے کی وجہ سے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا رئیس اور اس کی معلومات کے ہونے کی وجہ سے عقائد اسلامیہ اور اس کی غایت کے ہونے کی وجہ سے دینی اور دنیوی سعادت کے ساتھ کامیاب ہونا اور اس کے براہین کے ہونے کی وجہ سے وہ حجج قطعیہ جن میں سے اکثر دلائل نقلیہ کے ساتھ مؤید ہیں۔

تشریح یعنی خواہ قدماء کا کلام ہو یا متأخرین کا بہر صورت علم کلام اشرف العلوم ہے کیونکہ یہ احکام شرعیہ کی بنیاد ہے الخ دکھا رہے۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ ہر فن کی خوبی اس کے موضوع سے واضح ہوتی ہے اور معلوم ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات و صفات باری ہیں اور دیگر مباحث سے اس میں ضمناً بحث کی جاتی ہے جیسا کہ قول سابق کے مطابق یہ درجۂ تحقیق کو ملحوظ کرتا ہے اور ساری چیزیں اسکی فرع ہیں لہٰذا اس کے رئیس العلوم اور اشرف العلوم ہونے میں شک نہیں۔ بالجملہ اور فی الجملہ میں فرق ہے اول کا استعمال کثرت کے موقعہ پر ہوتا ہے اور ثانی کا قلت کے موقعہ پر ہوتا ہے۔

وما نقل عن السلف من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو للمتعصب فی الدین والقاصر عن تحصیل الیقین والقاصد الی افساد عقائد المسلمین والخائض فیما لا یفتقر الیہ من غوامض المتفلسفین والا فکیف یتصور المنع عما ہو اصل الواجبات واساس المشروعات۔

ترجمہ اور جو سلف سے اس میں طعن اور اس سے منع کرنا منقول ہے وہ اس کیلئے ہے جو دین کے سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کے افساد کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باریک بحثوں میں گھسے جن کیطرف احتیاج نہ ہو ورنہ تو اس چیز سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے جو کہ واجبات کی اصل ہے اور احکام مشروعہ کی بنیاد ہے۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ علم کلام کو اشرف العلوم فرما رہے تھے حالانکہ بعض سلف سے اس کے پڑھنے کی ممانعت منقول ہے جیسے امام شافعیؒ و مالکؒ و احمدؒ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: من طلب الدین بالکلام فقد تزندق۔ جس نے دین کو کلام سے حاصل کیا وہ زندیق ہو گیا۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ ممانعت ان افراد کے حق میں ہے جن کے اندر کوئی مانع موجود ہے یعنی نیت میں فتور ہے یا عقل میں فتور ہے ورنہ اصل الواجبات سے منع کرنا کیسے متصور ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت کی مختصری شرح ملاحظہ ہو۔ وما نقل عن بعض السلف من الطعن فیہ والمنع عنہ فانما ہو للمتعصب فی الدین۔ یعنی اس متعصب کیلئے ممانعت ہے جو شاذًا حق کا اتباع نہیں کرتا۔ والقاصر عن تحصیل الیقین۔ یعنی وہ غبی شخص جو یقین پیدا کرنے کی استعداد کھو دیتے ہیں یعنی اول میں نیت فاسد اور ثانی میں عقل کی کمی ہے۔ والقاصد الی افساد عقائد المسلمین۔ یعنی جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی نیت رکھتا ہو اس کے لئے ممانعت ہے۔ والخائض فیما لا یفتقر الیہ من غوامض المتفلسفین۔ یعنی جو فلاسفہ کی ان دقیق بحثوں میں گھسے جنکی قطعاً حاجت نہ ہو۔ خلاصۂ کلام سلف کا مصداق اور ہے لہٰذا مباراتہ کہنا یا اشرف العلوم سے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

ثم لما کان مبنی علم الکلام علی الاستدلال بوجود المحدثات علی وجود الصانع وتوحیدہ وصفاتہ وافعالہ ثم الانتقال منہا الی السمعیات ناسب تصدیر الکتاب بالتنبیہ علی وجود ما یشاہد من الاعیان والاعراض وتحقق العلم بہما لیتوسل بذلک الی معرفۃ ما ہو المقصود بالاہم فقال۔

ترجمہ پھر چونکہ کلام کی بنیاد محدثات کے ذریعے صانع کے وجود اور اس کی توحید وصفات اور اس کے افعال پر استدلال کرنے پر ہے پھر ان سے تمام سمعیات پر تو مناسب ہوا کتاب کو شروع کرنا متنبہ کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر جس کا اعیان واعراض میں سے مشاہدہ کیا جاتا ہے اور ان دونوں کے علم متحقق ہونے پر تاکہ اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیلہ پکڑا جائے جو کہ مقصود اعظم ہے تو ماتن نے فرمایا۔

تشریح یہاں سے حضرت شارح علیہ الرحمہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات وصفات ہیں مگر مصنفؒ نے یہ کیا شروع فرمادیا قال اہل الحق حقائق الاشیاء ثابتۃ الخ یہ تو خروج عن البحث ہے؟

جواب یہ بات تو معلوم ہے کہ واسطہ ذوالواسطہ پر مقدم ہوتا ہے جیسا مباحث نحو تک رسائی کے لئے پہلے کلمہ کی تعریف اور اقسام کو جاننا ضروری ہے اس لئے نحویین اسکو پہلے بیان فرماتے ہیں اور جیسے کتاب اللہ کی لغویات اور جس سے واقفیت احکام شرعیہ کی معرفت کا ذریعہ ہیں اسلئے لغویات کی بحث کو اصولیین مقدم فرماتے ہیں۔ علم کلام کے اندر بھی محدثات کے ذریعے وجود صانع اور اس کی صفات وافعال تک رسائی ہوتی ہے اس لئے واسطہ کو مقدم کرنا ضروری ہوا تاکہ واسطہ کو ثابت کر کے ذوالواسطہ اور مقصود اصلی کو ثابت کیا جاسکے۔

یہ خصوصی شرح تھی جو بحمد اللہ ۱۰ ذوالقعدہ ۱۴۳۰ھ میں مکمل ہوئی ہے۔ مصنفؒ کا متن شروع ہوتا ہے اور شارح اس کی شرح کریں گے۔ اب ہم سبق کا خلاصہ پہلے اور عبارت بعد میں عرض کریں گے۔ وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب ۔ محمد یوسف غفرلہ تاؤلوی

حضرت مولانا قاسم صاحب نانوتویؒ نے اپنی کتب میں متعدد جگہ ارشاد فرمایا ہے کہ بدیہیات عقل سے بڑی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان، درخت، پتھر وغیرہ موجود ہیں اور انکی کچھ حقیقتیں ہیں جنکو انسان جانتا ہے اور ان کا علم رکھتا ہے۔ چھوٹا سا بچہ بھی جانتا ہے کہ یہ مرد ہے، عورت ہے، یہ باپ ہے، یہ ماں ہے، یہ روٹی ہے، یہ پانی ہے وغیرہ وغیرہ مگر ایک فرقہ سوفسطائیہ ہے جس کی تین شاخیں ہیں عنادیہ، عندیہ، لاادریہ۔ یہ حقائق اشیاء کا، وجود کا اور اشیاء کے علم کا منکر ہے۔ اول بربناء عناد، ثانی کہتا ہے کہ سب ہمارے خیال کے تابع ہے ہم نے جس چیز کو جیسی سمجھ لیا وہ ویسی ہے اور ثالث کہتا ہے کہ ہمیں کچھ علم نہیں ہے کہ کیا حقیقت ہے چونکہ انکی یہ بات سراسر جہالت ہے اسلئے یہ بات ہے جس پر ماتن نے غور کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور اثبات مذہب کیلئے ضروری ہے کہ حقائق اشیاء کا ثبوت ہو اور ان کے علم کا تحقق ہو تاکہ پھر اس کے ذریعے علم کے اسباب کو بیان کر کے مقاصد اصلیہ کو بیان کیا جا سکے اسی لئے ماتن نے اول سوفسطائیہ کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کا علم بھی متحقق ہے لہذا سوفسطائیہ کا قول باطل ہے۔ اب اس کے بعد شارح اس متن کی شرح کرتے ہوئے اولاً حق کی تعریف کریں گے اور اس کے متعلقات پر تفصیلی گفتگو فرمائیں گے پھر حقیقت پر کلام کریں گے پھر سوفسطائیہ کی خبر لیں گے۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

قال اهل الحق۔ یعنی اہل حق کہتے ہیں۔ ہر موجود شی کی ماہیت نفس الامر میں موجود ہے اہل حق سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں، جو فرقہ ناجیہ ہے جن کو خراسان، عراق، شام اور اکثر اطراف عالم میں اشاعرہ اور دیار ماوراء النہر میں ماتریدیہ کہا جاتا ہے ان دونوں میں گو بعض مسائل میں اختلاف ہے (لیکن مثل معتزلہ کے) بنیادی اصولی اعتقادات میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ ایک دوسرے کو فاسق یا کافر کہتے ہوں۔ قال کا مقولہ جو کتاب کے تمام مسائل کا مجموعہ ہے یا صرف حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحقق ہے۔ شرح ثانی میں اہل حق سے مراد فرقہ سوفسطائیہ کے علاوہ ہیں یا صرف اہل سنت والجماعۃ مراد ہیں۔

اعتراض:۔ اہلسنت کے علاوہ دوسرے فرقے جو سوفسطائیہ کے علاوہ ہیں وہ بھی ثبوت حقائق اشیاء کے قائل ہیں تو اس کو صرف اہل حق کا مقولہ کیوں کہا گیا ہے؟

جواب:۔ اہل سنت والجماعت کے علاوہ کو ذکر نہ کرتے ہوئے بھی صرف اہل حق کو ذکر کرنا غیر اہل حق کو شمار میں نہ لانے کی وجہ سے ہے۔

وهو الحكم المطابق للواقع۔ ھو کا مرجع حق ہے حکم سے مراد نسبت ایجابیہ یا سلبیہ ہے اسناد لغوی امر آخر ہے۔ مطابق مفاعلت سے اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ واقع سے مراد وہ خارجی نسبت جو کلام خبری کی نسبت کے لئے ہوتی ہے باعتبار دیگر نفس الامر۔ یہاں سے شارح حق کی تعریف کر رہے ہیں کہ حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو یہ معنی جب ہوں گے کہ مطابق کو اسم فاعل کا صیغہ پڑھیں اور اگر اسم مفعول کا صیغہ پڑھا جائے تو پھر معنی ہوں گے کہ حق وہ حکم ہے کہ واقع جس کے مطابق ہو۔ علامہ خیالی کہتے ہیں کہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ رکھنی چاہئے اور ہم نے الکلام المنظم میں اس کی سب اقسام بیان کر دی ہیں، جس کی تفصیل میں فاضل لاہوری فرماتے ہیں وانما یحصل تلک الرعایۃ بملاحظۃ الحیثیۃ ای الحکم المطابق للواقع من حیث انہ مطابق للواقع یعنی حق اور صدق کی تعریف میں فرق کرتے ہوئے اگر مطابقت کا واقع کی جانب سے اعتبار کریں گے تو حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ حق وہ کلام ہے کہ واقع اس کے مطابق ہو اس حیثیت سے کہ واقع اس کے مطابق ہے ورنہ تو حق کی تعریف صدق پر بھی صادق آئے گی یعنی صدق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ باب مفاعلت کے خاصہ کی وجہ سے مطابقت میں دو شیئیں تقاضہ کرتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مطابق ہو لہذا حیثیت کی قید کے بعد صدق کی تعریف حق پر صادق نہیں آئے گی کیونکہ صدق کے اندر حکم

مطابق ہونیکی وجہ حیثیت سے ہے اور حق کے اندر مطابق ہونیکی حیثیت سے ہے۔

يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك یعنی بولا جاتا ہے حق اقوال پر اور عقائد پر اور ادیان پر اور مذاہب پر ان کے (ان چاروں کے) مشتمل ہونیکی وجہ سے معنی پر (یعنی حق پر) یعنی حق کا اطلاق اقوال پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے قول حق اور عقائد پر ہوتا ہے کہا جاتا ہے هذا العقيدة حقة اور ادیان پر بھی صحیح کہا جاتا ہے هذا الدين حق۔ اقوال سے مراد قضایا ملفوظ ہیں۔ بالفاظ دیگر اقوال سے مراد مرکبات کلامیہ ہے لہذا مرکبات غیر کلامیہ اور مفردات پر حق کا اطلاق نہیں ہوگا۔

عقائد۔ عقیدہ کی جمع ہے بمعنی معتقد یعنی جس کا انسان اعتقاد رکھے، بعض نے عقیدہ کی تعریف یوں کی ہے "هي القضية المأخوذة لا عن ضرورة بل باستدلال او تقليد" یعنی عقیدہ وہ قضیہ ہے جو استدلال یا تقلید سے حاصل ہو نہ کہ بداہۃً، بعض نے یوں تعریف کی ہے کہ عقیدہ وہ قضیہ ہے کہ جس کا جاننے والا یقینی طور سے اس کا اعتقاد رکھے اور اس کے انکار کو گناہ سمجھے۔ ادیان دین کی جمع ہے، دین ان قضایا و تصدیقات کا مجموعہ ہے جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو منجانب اللہ تبلیغ کا مدعی ہو خواہ اپنے دعوی میں سچا ہو یا جھوٹا۔

مذاہب۔ مذہب کی جمع ہے، مذہب ان قضایا کے مجموعہ کو کہتے ہیں جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو ان قضایا کو استدلال و استنباط کے ساتھ ثابت کرنے کا مدعی ہو۔

بعض نے حق کے اندر اس سے بھی زیادہ تعمیم کی ہے کہتے ہیں کہ حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کے اندر انکار کی گنجائش نہ ہو خواہ اعیان ثابتہ ہوں یا اقوال صادقہ یا افعال صائبہ۔ اور حق، حق ثوب سے ماخوذ ہے جب بولتے ہیں کہ جب کوئی چیز ثابت ہو اور اسی سے آتا ہے "ثوب حق" ای محکم النسج یعنی جس کی بنائی مضبوط ہو ایسے کپڑے کو ثوب حق بولتے ہیں۔

اعتراض:۔ حق کا اطلاق ان چاروں چیزوں پر کیوں ہوتا ہے؟

جواب:۔ باعتبار اشتمالها على ذلك یعنی چونکہ یہ چاروں امور حق پر مشتمل ہیں اسی وجہ سے ان پر حق کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ اطلاق من قبیل اطلاق الجزء على الكل ہے یا یہ اشتمال من قبیل اشتمال الكل على الجزء ہے۔ اول کی تشریح جیسے عقیدة حقة، یہ ایک قضیہ ہے جس کے دو جزء ہیں، ایک عقیدہ جو محکوم علیہ ہے دوسرا حقة جو محکوم بہ ہے، تو قضیہ کے ایک جزء یعنی حق کا اطلاق کل پر کر دیا تو یہ اطلاق الجزء على الكل ہے۔ دوسرے کی تشریح یہ ہے کہ عقیدة حقة ایک قضیہ ہے جس کا ایک جزء حق بھی ہے تو یہ قضیہ حق کے اوپر مشتمل ہے جو اس کا جزء ہے یہ اشتمال الكل على الجزء ہے۔

فائدہ:۔ الاشتمال على اربعة انواع (الاول) اشتمال الكل على الجزء (الثاني) اشتمال الموصوف على الصفة (الثالث) اشتمال الظرف على المظروف (الرابع) اشتمال ذي المكان

ہے تو صدق باب ہے۔ **اعتراض**:- اس اعتبار سے تو صدق بمعنی مطابقت واقع بن جائے گا حالانکہ حقیقت حکم کی صفت ہے نہ کہ واقع کی اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا واقع کی صفت ہے لہذا حق کی یہ تعریف کرنا خلاف اصل ہے۔

جواب (۱):- اس کا جواب علامہ سعد الدین تفتازانی نے مطول کے اندر یہ دیا ہے کہ مطابقۃ الواقع ایاہ کے معنی ہیں کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع یعنی حکم کا اس حیثیت سے ہونا کہ واقع اس کے مطابق ہو جس کے باعث تو کون حکم ہی کی صفت ہے مگر چونکہ صفت مرکب ہے مفرد نہیں ہے اس وجہ سے اس سے صفت کو مشتق مان کر حکم پر حمل نہیں کیا جا سکتا۔ تو معلوم ہوا کہ صدق بالمطابقت یہاں پر بھی حکم ہی کی صفت ہے نہ کہ واقع کی۔ اسی کو علامہ خیالی نے اس طرح بیان فرمایا ہے کہ مطابقت تنہا اگرچہ واقع کی صفت ہے لیکن مطابقۃ الواقع ایاہ سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ المطابقۃ المتعلقۃ بالحکم ہیں اس اعتبار سے مطابقت حکم کی صفت ہے اسی وجہ سے تو یوں کہنا صحیح ہے الحکم موصوف بمطابقۃ الواقع ایاہ۔

دوسرا جواب سید سند کا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقۃ الواقع للحکم کو حکم کی صفت قرار دینا باطل ہے۔ نیز اس کی تفسیر کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع سے کرنا بہت ہی نازیبا ہے کیونکہ مطابقۃ الواقع للحکم، کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع کو مستلزم ہے اور استلزام دوسری چیز ہے اور اتحاد اور چیز۔ البتہ اس کو توسع کے تسامح اور اس کے اعم پر محمول کیا جائے کیونکہ دلالت تو لفظ کی صفت ہے اور فہم سامع کی صفت ہے اور اول سے یہ معنی بالطریق فہم ظاہر ہوتے ہیں۔ بہر حال سید سند کی اس تحقیق سے بھی ثابت ہوا کہ صدق بمطابقت حکم ہے نہ کہ واقع۔ (واللہ اعلم وبہ التوفیق)

حقائق الاشیاء ثابتۃ:- اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یعنی متکلمین کا قول ہے کہ بداہۃ عقل حکم کرتی ہے کہ ہر شئ موجود شئ کی ماہیت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہمیں دکھائی دیتی ہیں مثلاً انسان درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں وہ محض خیال و وہم نہیں ہیں جیسا کہ عندیہ کہتے ہیں اور یہ بھی نہیں کہ جس چیز کو ہم نے جیسا خیال کر لیا وہ چیز ویسی ہو مثلاً اگر ہم درخت کو انسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو گھوڑا سمجھ لیں تو وہ گھوڑا ہو جائے جیسا کہ عندیہ کی جماعت کہتی ہے۔

حقائق:- حقیقۃ کی جمع ہے لفظ کو جس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اگر وہی معنی مراد لئے جائیں تو اس کو حقیقت کہتے ہیں۔ حقیقۃ بروزن فعیلۃ حق الشئ یحق بمعنی ثبت سے صفت مشبہ کا صیغہ ہے اور تاء وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے کیلئے ہے۔ اشیاء شئ کی جمع ہے شئ اصل میں مصدر ہے کبھی اسم مفعول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اسم فاعل کے اگر مفعول کے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر درست نہیں ہوگا جیسے واللہ علی کل شئ قدیر اور اگر اسم فاعل کے معنی میں مستعمل ہو تو اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق درست ہے جیسے ای شئ اکبر شہادۃ کے اندر ہے

اور کبھی شئے سے مطلق وجود مراد لیتے ہیں۔ یہاں حقیقت شئی سے مراد عین شئی ہے اور ترکیب اضافی سے جو تغائر مفہوم ہوتا ہے وہ تغائر اعتباری ہے جیسے نفس الشئی عین الشئی۔ ذات الواجب تعالیٰ اور الجوہر بالمفہوم بنفسہ کے اندر ہے یہ گفتگو اضافت بیانیہ مراد لینے کی صورت میں ہے اور اگر اس کو اضافۃ المسمیٰ الی الاسم مراد لیا جائے تو پھر تغایر باقی نہیں رہتا صرف اسم و مسمیٰ کا فرق باقی رہتا ہے۔ اشیاء کے اندر پانچ مذاہب ہیں (۱) کسائی کا قول ہے کہ یہ شئی کی جمع ہے جیسے ابیات بیت کی جمع ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اشیاء غیر منصرف ہے اور جو جمع افعال کے وزن پر آتی ہے وہ منصرف ہوتی ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ حمراء کی مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے جیسا کہ سراویل کو مصابیح کی مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف کہا گیا ہے (۲) خلیل و سیبویہ کا قول ہے کہ یہ جمع نہیں بلکہ اسم جمع ہے بر وزن طرفاء، اس کی اصل تھی شیاء، دو ہمزہ یا کے ساتھ درمیان میں الف پھر اس میں قلب کر دیا گیا یعنی پہلے ہمزہ کو شروع میں لے گئے اشیاء ہو گیا، الف تانیث کی وجہ سے غیر منصرف ہے (۳) مذہب فراء کا کہ شئی بروزن ہین کی جمع ہے پھر اس میں تخفیف کر کے شئی کر لیا گیا بروزن میت پھر لبعد تخفیف اس کی جمع اشیاء (یعنی یاء کے بعد ہمزہ پھر الف ہمزہ) لائی گئی بروزن انبیاء، پھر تخفیفاً پہلی ہمزہ کو یاء سے بدل کر حذف کر دیا گیا اشیاء ہو گیا بروزن افعلاء، ہمزہ ثانیہ برائے تانیث ہے اسی وجہ سے غیر منصرف ہے (۴) اخفش کا مذہب ہے کہ شئی بروزن فعل کی جمع ہے اس کی جمع اشیاء لائی گئی جیسا کہ فراء کا مذہب تھا پھر اسی طرح تخفیف کی گئی (۵) مذہب یہ ہے کہ افعلاء کے وزن پر اشیاء شئی بروزن فعیل کی جمع ہے جیسے صادق کی جمع اصدقاء ہے، پھر فراء کے مذہب کے مطابق تخفیف کی گئی اشیاء ہو گیا۔

ثابتۃ۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء موجود ہیں اور ایسے خیالات نہیں ہیں کہ جن کو موجود سمجھ لیا جائے حالانکہ وہ موجود نہ ہوں جیسے ریت کو پانی سمجھ لیا جائے اور جیسے وہ اشخاص جن کو ادسام کا مریض دیکھتا ہے اور مثل ان خطوط وانوار کے نہیں کہ جن کو چاند دیکھنے والا دیکھتا ہے۔

اعتراض :۔ مصنف کو اتنا کافی تھا کہ وہ الاشیاء ثابتۃ کہدیتے، لفظ حقائق کے لانے میں کیا فائدہ ہے؟

جواب :۔ اگر لفظ حقائق کو نہ بیان کرتے تو فرقہ عندیہ پر مکمل رد نہ ہوتا۔

جواب :۔ لفظ حقائق کے بیان کرنے میں تاکید کا فائدہ ہے کیونکہ لفظ حقیقت میں تحقق کی جانب اشارہ ہے جو ثبوت کے ہم معنی ہے۔

عہ قلت وفیہ قولٌ آخر کما فی الکافیۃ وقیل عربی جمع سروالۃ فقد بدا ۱۲ محمد یوسف تاؤلی

تحقیق: ـــــ لفظ ماہیت اور حقیقت کے چند معنی آتے ہیں، ماہیت کے تین معنی ہیں (۱) ماہیت وہ
جو ماہو کے جواب میں بولی جائے یعنی سائل ماہو کے ذریعہ سوال کرے تو جواب دینے والا اس لفظ سے جواب
دیدے جو ماہیت پر دلالت کرتا ہے (۲) قوام شئی جسکو بالشئی ہو ہو سے تعبیر کیا جاتا ہے، اس صورت میں
ماہیت شئی عین شئی ہوتی ہے (۳) ماہیت وہ امر کلی ہے جو حاصل فی العقل ہو بغیر اعتبار کے موجود خارجی
کے اور حقیقت کے دو معنی آتے ہیں (۱) بمعنی ماہیت (۲) ماہیت و وجود خارجی کے اعتبار کرنے کے ساتھ
دوسرے معنی کے اعتبار سے "حقیقۃ العنقاء" نہیں کہا جائیگا بلکہ "ماہیۃ العنقاء" کہا جائیگا۔ حقیقۃ الشئ
وماہیتہ ما بہ الشئ ہو ہو شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ ہے جس کے سبب سے وہ شئی الشئ ہے

(ترکیب) ـــــ حقیقت مضاف، الشئ مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر معطوف
علیہ، واؤ حرف عطف، ماہیت مضاف، ہ مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر معطوف، معطوف
علیہ اپنے معطوف سے ملکر مبتدا، ما اسم موصول، بہ حرف جار، ہ ضمیر جس کا مرجع ما ہے مجرور، جار اپنے
مجرور سے ملکر متعلق ہوا یکون فعل ناقص محذوف کے، الشئ فعل ناقص کا اسم ہو ضمیر مرفوع اول برائے فصل
دوسری منصوب خبر یکون کی یعنی ضمیر مرفوع کو منصوب کیلئے اور منصوب کو مرفوع کے لئے مستعار لیتے ہیں یا
یکون فعل ناقص اپنے اسم و خبر اور متعلق سے ملکر جملہ اسمیہ خبریہ ہوکر صلہ، موصول اپنے صلہ سے ملکر خبر،
مبتدا اپنی خبر سے مل کر جملہ اسمیہ خبریہ ہوا یعنی ما بہ کا ما موصولہ ہے اور با برائے سببیت ہ ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے۔

(ف) حقیقۃ الشئ وماہیتہ الخ سے شارح نے یہ اشارہ فرمایا کہ حقیقت و ماہیت کے ایک معنی ہیں
اور یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں، ان دونوں میں مفہوم و استعمال کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پھر آگے
چل کر شارح نے اپنے قول وقد یقال ان ما بہ الخ سے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ دونوں متحد
بالذات اور متغایر بالاعتبار ہیں۔

اعتراض: حقیقت کی یہ تعریف علت فاعلیہ پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ فاعل کے سبب ہی فعل کا وجود ہوتا ہے۔

جواب: فاعل تو وہ ہے کہ جس کے سبب سے وہ شئی موجود ہوتی ہے، اور حقیقت شئی وہ ہے
کہ جس کی وجہ سے وہ شئی کہلانے کی مستحق ہے بغیر اس کے کہ اس کے اندر کوئی کام کرنے والا اپنے کام کا اثر
ڈالے کیونکہ قول محقق کے مطابق ماہیت جعل جاعل کی محتاج نہیں ہوتی۔ مثلاً شربت کی حقیقت دودھ اور
شورہ ہے کہ ان دونوں چیزوں کی وجہ سے شربت ہے تو جس چیز سے کسی شئی کا قوام ہے وہ اس کی حقیقت
کہلاتی ہے۔ کالحیوان الناطق للانسان جیسے حیوان ناطق ہے انسان کے لئے۔ تو حیوان ناطق
انسان کی حقیقت و ماہیت ہے جس کے بغیر انسان کا تصور بالکنہ نہیں ہو سکتا کتب منطق میں مشہور کیا
ہے کہ حیوان ناطق انسان کی حقیقت ہے۔ حالانکہ یہ بات محل بحث ہے کہ حیوان ناطق انسان کی ماہیت
ہو گرچہ مناطقہ اسکو حد حقیقی و حد تام کہتے ہیں، جنس قریب اور فصل قریب جو ماہیت مرکب ہو مناطقہ

ترجمہ بخلاف ضاحک اور کاتب کے مثل کے ان چیزوں میں سے کہ جس کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ وہ عوارض میں سے ہے۔

یعنی جو چیز عرضیات میں سے ہو ذاتیات میں سے نہ ہو اس کو حقیقت نہیں کہا جاتا۔

وقد يقال ان ما به الشئ هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية۔

ترجمہ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ وہ شئی وہ شئی ہوتی ہے اپنے خارج میں متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے۔ اور اپنے تشخص کے اعتبار سے ہویت ہے اور ان سے قطع نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح ما به الشئ ہو ہو اصل عبارت ہے ما کان بالشئ شیئا یعنی کوئی چیز جس کے ذریعہ وہ شئی کہلانے کی مستحق ہوتی ہے جیسے مقوم شئی، پہلا ھو ضمیر برائے فصل ہے اور دوسرا خبر کان محذوف ہے جس کا مرجع الشئ ہے برائے اختصار بجائے مشیئت کے ہو کہہ دیا جاتا ہے۔

شارح نے ماہیت، حقیقت اور ہویت کے درمیان فرق بیان کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اسی ماہیت کو خارج میں متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں جیسے حقیقت انسان حیوان ناطق ہو جو خارج میں موجود ہے۔ اور اسی ماہیت کو متشخص ہونے کے اعتبار سے ہویت کہتے ہیں جیسے زید، بکر، خالد وغیرہ میں حیوان ناطق ہے اور مخصوص تشخصات نے انکو گھیر رکھا ہے اور جہاں ان دونوں باتوں کا کوئی لحاظ نہ ہو وہ ماہیت ہے جیسے ماہیت عنقاء۔

والشئ عندنا هو الموجود۔ یہاں شارح شئی کی تعریف کر رہے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک جو چیز بھی موجود ہو وہی شئی ہے لیکن معدوم حقیقۃً شئی نہیں ہے البتہ معتزلہ ہر اسے معدوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو حقیقۃً شئی کہتے ہیں مگر فرمان باری خلقتك من قبل ولم تك شيئا سے اہل سنت کی تائید ہوتی ہے۔ والتفصيل في آخر الكتاب۔

والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور۔

ترجمہ اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون الفاظ مترادفہ ہیں جن کے معنیٰ بدیہی التصور ہیں

تشریح یعنی ثبوت اور کون اور وجود اور تحقق سب کے ایک ہی معنی ہیں یعنی الفاظ مترادفہ ہیں۔
سوال :- ان کے معنی کیا ہیں؟ **جواب** :- معنی ان کے بدیہی ہیں جن کی تعریف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لغو ہوگا ہمارے قول الامور ثابتہ کے مثل۔

تشریح یہاں سے شارح علیہ الرحمہ یہ فرماتے ہیں کہ جب ثبوت وتحقق وغیرہ الفاظ کے معنی ایک ہیں تو ثابتۃ کا حقائق الاشیاء پر حمل درست نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل کیلئے موضوع اور محمول میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہونا چاہئے اور جب تحقق اور ثبوت کے ایک معنی ہیں اور اسی تحقق سے حقائق ماخوذ ہے تو حقائق الاشیاء الثابتات ثابتۃ کے مثل ہوگیا اور شی کا اپنے نفس پر حمل درست نہیں بلکہ اس کو لغو شمار کیا جاتا ہے۔ لہٰذا مصنفؒ کا یہ کلام بھی لغو ہوگیا۔

قلنا ان المراد به ان ما نعتقده حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا انا ابو النجم وشعري شعري على ما لا يخفى۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جسکے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونیکا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم مختلف ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا اور آسمان وزمین یہ سب ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود اور یہ کلام ماتنؒ کا کلام مفید ہے۔ بسا اوقات اظہار دلائل پیش کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔ یہ تیرے قول الثابت ثابت کے مثل نہیں ہے اور نہ ہمارے قول انا ابو النجم وشعری شعری کے مثل ہے جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے۔

تشریح شارحؒ اعتراض سابق کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حقائق کے لغوی معنی مراد نہیں بلکہ اصطلاحی معنی مراد ہیں اور ثابتۃ کے لغوی معنی مراد ہیں لہٰذا دونوں کے درمیان

اس وجہ سے اتحاد اور مقصد دونوں میں تغایر ہو گیا جو حمل کیلئے ضروری ہے۔ تو اب اعتراض مذکور دور ہو گیا۔

اسی مفہوم کو انھوں نے ایسے ادا کیا ہے جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشیاء ہونے کا اعتقاد رکھتے ہیں، اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موسوم کرتے ہیں وہ خیالات و اوہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں۔ اس کی مثال جیسے واجب الوجود موجود ہے سمجھو حالانکہ یہاں حمل درست مان لیا گیا ہے حالانکہ بظاہر یہی خرابی یہاں پر بھی موجود ہے کیونکہ واجب اور موجود دونوں ایک ہیں۔ لیکن چونکہ مراد یہ ہے کہ جس ذات اقدس کے بارے میں ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ واجب الوجود ہے وہ خیالی محض نہیں بلکہ موجود فی الخارج ہے تو جب اس کو درست مان لیا ہے تو ایسے ہی حقائق الاشیاء کو بھی کلام مفید ماننا ہوگا۔

یعنی حقائق الاشیاء ثابتۃ ایسا کلام مفید ہے کہ جس کو درست ماننے کے لیے معمولی سی تاویل کافی ہے ورنہ جس کا نام خود اسکی صحت کو بیان کرنے کے لیے کافی ہے کہ لا محقق اور لا ثابت ثابت یہ کلام ہی لغو ہے۔ اور انا ابو النجم وشعری شعری اگرچہ لغو محض نہیں ہے لیکن تاویل کثیر کی حاجت پیش آئے گی یعنی شعری الان کشعری فیما مضی۔ یعنی شاعر یوں کہتا ہے کہ میرے اوپر بڑھاپے کا اثر نہیں پڑا ہیں جیسے پہلے عمدہ شعر کہتا تھا اب بھی عمدہ شعر کہتا ہوں تو دیکھیے کہ اس کے اندر کتنی تاویل کی ضرورت پیش آئی بہرحال اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ الثابت ثابت کا جوڑ کلام مفید ہے اور انا ابو النجم وشعری شعری کا کلام رتبہ محتاج الی البیان ہے۔ یہ بالفاظ دیگر لف نشر مرتب ہے۔

سوال:- وشعری شعری، یہ کس کا شعر ہے؟

جواب:- یہ ابو النجم کا شعر ہے جو قدمائے اسلامیین میں سے مشہور شاعر ہیں، انھوں نے اپنے ان اشعار میں اپنے خواب کا نقشہ کھینچا ہے، کہتے ہیں ؎

لله دري ما اجن صدري ⁂ تنام عيني وفؤادي يسري

مع العفاريت بارض قفر ⁂ انا ابو النجم وشعري شعري

یعنی شعری کہتے ہے میری بھلائی (یعنی الشعری) مجھ کو اسکی جزا دے گا، میرا سینہ کتنا حساس وزیرک ہے کہ میری آنکھیں سوتی ہیں اور میرا دل رات بھر سیر کرتا رہتا ہے، جنات اور پریوں کے ساتھ چٹیل جنگلات میں اور میں ابو النجم ہوں اور میرے شعر اب بھی ایسے ہی ہیں جیسے پہلے ہوتے تھے۔

وتحقیق ذلک ان الشیء قد یکون له اعتبارات مختلفة یکون الحکم علیه بشیء مفیدا بالنظر الی بعض تلک الاعتبارات دون البعض کالانسان اذا اخذ من حیث انه جسم ما کان الحکم علیه بالحیوانیة مفیدا واذا اخذ من حیث انه حیوان ناطق کان ذلک لغوا۔

ترجمہ: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، ہو سکتا ہے اس پر کسی شی کا حکم لگانا مفید ان اعتبارات میں سے بعض کا لحاظ کرتے ہوئے نہ کہ بعض کا جیسے انسان جب اس کا لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا۔ اور جب لحاظ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

تشریح: شارح اسی جواب سابق کو دوسرے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک ہی شخص بیٹا ہے اور باپ دادا شوہر استاد اور شاگرد ہے لیکن اعتبارات مختلف ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگائیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔

ایسے ہی مثلاً آپ نے الانسان حیوان کہا، اور انسان سے آپ نے جسم محض مراد لیا تو جملہ درست ہے کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور اگر آپ نے انسان سے حیوان ناطق مراد لیا تو یہ کلام لغو ہوگا کیونکہ حیوان کا حیوان پر حمل کیا گیا ہے جس کی قباحت مسلم ہے۔

اسی طرح اگرچہ ثبوت اور تحقق اور وجود دونوں متحد المعنیٰ ہیں لیکن جب یہ اصول مسلم ہے کہ اعتبار کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں تو حقائق الاشیاء ثابتۃ کلام مفید ہوگا کیونکہ موضوع اصطلاحی معنیٰ کے اعتبار سے ملحوظ ہے اور محمول لغوی معنیٰ میں ہے تو دونوں کے درمیان اتحاد محض نہ رہا اعتراض ساقط ہوگیا۔ واللہ اعلم بالصواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جیسے شرح جامی کے اندر آپ نے پڑھا ہے "وقد علم بذلك حد كل واحد منها" کے تحت کہ ابن حاجبؒ نے طباق مذکی رعایت کی ہے ایسے ہی یہاں ماتنؒ نے سوفسطائیہ کی تردید کرتے ہوئے فرق ثلاثہ کی رعایت کی ہے عنادیہ کی تردید حقائق الاشیاء سے ہوگی کیونکہ یہ فرقہ نفس حقائق کا منکر ہے اور ثابتۃ سے عندیہ کی تردید ہوگی جو نفس حقائق کا منکر نہیں بلکہ ان کے ثبوت کا منکر ہے اور یہ کہتے ہیں کہ سب کچھ ہمارے خیالات کے تابع ہے ہم نے جس کو جیسا سمجھا وہ ویسا ہی ہے اور العلم بہا متحقق کہہ کر لا ادریہ کی تردید ہوگی جو یوں کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا، یہ تو آپ جانتے ہیں کہ انسان کو ہر ہر چیز کا علم نہیں ہے وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا اس پر دال ہے کچھ چیزوں کو وہ جانتا ہے اور کچھ کو نہیں جانتا اور چونکہ حقائق الاشیاء میں لام استغراقی تھا اور اسی حقائق کی طرف بہا کی ضمیر راجع ہے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اشیاء کی حقیقتوں کا علم متحقق ہے حالانکہ یقینی بات ہے کہ انسان کو جملہ حقائق کا علم نہیں ہے تو اس کے دو جواب ہیں (۱) العلم بہا

میں عبارت بتقدیر المضاف ہے یعنی عبارت لیس بیہ العلم بثبوتہا "اب اشکال مذکور وارد نہ ہوگا کیوں کہ اب مطلب یہ ہوگا کہ انسان کو حقائق کا علم ہو یا نہ ہو لیکن انسان اتنا جانتا ہے کہ تمام اشیاء کی حقیقتیں نفس الامر میں موجود ہیں فلا اشکال (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ اصول مسلّم ہے سالبہ کلیہ کی نقیض موجبہ جزئیہ ہے۔ تو جو گروہ سلب کلی کا قائل ہو ایجاب جزئی سے اس کی تردید ہو جائے گی تو فرقۂ سوفسطائیہ تمام اشیاء کے حقائق کا اور ان کے علم کے تحقق کا بطریق سلب کلی منکر ہے تو ان کے جواب کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے لہٰذا الاشیاء کے لام کو استغراق کے بجائے جنس پر محمول کیا جائے۔

اور جب جنس پر محمول کریں گے تو چونکہ اس میں افراد کی کمیت بیان نہیں کی گئی تو یہ مہملہ کی قوت میں ہوگا اور مہملہ جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور یہی سلب کلی کی نقیض ہے لہٰذا اسی سے سوفسطائیہ کی تردید ہو گئی اور سابق اعتراض بھی وارد نہ ہوگا کیونکہ بعض اشیاء کا علم تو انسان رکھتا ہی ہے ہاں ساری اشیاء کا علم نہیں رکھتا۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت دیکھئے۔ والعلم بہا اے بالحقائق من تصوراتہا والتصدیق بہا وباحوالہا متحقق اور ان کا علم یعنی حقائق کا اس کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے۔

یعنی حقائق اشیاء ثابت بھی ہیں اور انسان ان حقائق کا علم بھی رکھتا ہے خواہ حقائق اشیاء از قبیل تصورات ہوں یا از قبیل احوال حقائق ہوں انسان ان کو جانتا ہے احوال سے مراد حقائق کی صفات عارضہ ہیں۔ مثلاً اس کا حادث ہونا، ممکن ہونا، عین ہونا، عرض ہونا وغیرہ۔

وقیل المراد بثبوتہا للقطع بانہ لا علم بجمیع الحقائق۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ العلم بہا سے مراد العلم بثبوتہا ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے۔

اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات کو یہ تاویل پیش کرنے کی ضرورت پیش آئی مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس کو قیل سے تعبیر فرما کر جواب بعد میں دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

والجواب ان المراد الجنس رداً علی القائلین بانہ لا ثبوت لشیء من الحقائق و لا علم بثبوت حقیقۃ و لا بعدم ثبوتہا۔

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں کہ حقائق

لیے میں لفظ لان وغیرہ کا استعمال بر محل نہیں رہتا کہ انتہی۔ اور اگر فعل محذوف خالفوا یا خالفت ہو تو اس پر یہ اشکال ہوگا کہ خالفت متعدی بنفسہ ہے بعض علماء نے آخری صورت کو اختیار کرکے وارد شدہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ لام ایسا ہے جیسا سفہ الاس ہے حالانکہ سفہ متعدی بنفسہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں لام کا متعلق محذوف ہوتا ہے جیسے سفہ لاجل محذوف ہے تو اب معنی یہ ہوں گے : اختلاف کیا اہل حق سے اختلاف کرنا۔ مراد لیتا ہوں میں سوفسطائیہ سے لہذا اب اعتراض وارد نہ ہوگا۔

تنبیہ: دوسری صورت یہ ہے کہ عنادیہ کو حال قرار دیا جائے اور مصدر کو اسم فاعل کے معنی میں مراد لیا جائے۔ تو اب عبارت کی تقدیر یہ ہوگی: اقولُ ذلک یا قال ذلک مخالفاً لفلان او مخالفاً لفلان۔ اور کلام عرب میں حذف بکثرت شائع ذائع ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

عنادیہ: یہ لوگ کے بربنائے عناد و تعصب حقائق اشیاء کا انکار کرنیکی وجہ سے عنادیہ کہتے ہیں یا یہ عند عن الطریق سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں راستے سے ہٹنا تو یہ بھی راستے سے ہٹے ہوئے ہیں اس لئے ان کو عنادیہ کہا گیا ہے۔

عندیہ: یہ عند کی جانب منسوب ہے جس کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ تو چونکہ یہ چیز کو اعتقاد کے تابع کہتے ہیں اس لئے انکو عندیہ کہا گیا ہے۔

لا ادریہ: لا ادری کی جانب منسوب ہے جو کسی چیز کو جاننے کا اعتراف نہیں کرتا (کیا عرض)

تفصیل بحث ثالث: محققین کا قول یہ ہے کہ ایسا احمق فرقہ دنیا میں کوئی نہیں بلکہ یہ ایسا مفہوم مفروض ہے جس کا کوئی فرد بھی خارج میں موجود نہیں البتہ ہر وہ شخص جو دلیل میں غلطی کرے اس کو سوفسطائی کہا محقق نصیر الدین طوسی کا بھی یہی قول ہے ملاحظہ ہو نبراس ص۳۴ حاشیہ رمضان آفندی ص۳ بحوالہ تلخیص المحصل میں مذکور ہے شرح مقاصد جلد ص میں شارح بحوالہ تلخیص المحصل اس پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ولا یمکن ان یکون فی العالم قوم ینتحلون هذا المذهب بل کل غالط سوفسطائی شرح مواقف میں بھی تحقیقات سے اسی قول کو ذکر کیا گیا ہے۔ حضرت مولانا اسمٰعیل صاحب شہید فرماتے ہیں: وَ ذا اظن السوفسطائی الا مفهوماً مفروضاً بحسب الافراد بل ممتنعاً یعنی میرا گمان یہ ہے کہ سوفسطائی ایک ایسا مفہوم مفروض ہے جس کے افراد معدوم تو کیا ممتنع الوجود ہیں (عبقات ص)

شارحؒ یہاں سے سوفسطائی کی تردید کرنا چاہتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ

ولنا تحقيقًا أنّا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الأشياء بالعيان وبعضها بالبيان وإلزامًا أنه إن لم يتحقق نفي الأشياء فقد ثبت وإن تحقق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعًا من الحكم فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها على الإطلاق ولا يخفى أنه إنما يتم على العنادية۔

ترجمہ اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ یقین کر لیتے ہیں اور بعض کا دلیل کے ذریعہ اور دلیل الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہ ہو تو (ہمارا مدعیٰ) ثابت ہو گیا، اور اگر نفی متحقق ہو جائے تو نفی بھی حقائق میں سے ایک حقیقت ہے نفی کے حکم کی ایک قسم ہونے کی وجہ سے تو حقائق میں سے ایک شئ ثابت ہو گئی تو حقائق کی مطلق نفی صحیح نہ ہوئی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دلیل عنادیہ پر ہی تام ہے۔

تشریح ولنا تحقیقاً: لنا خبر مقدم ہے اور انا نجزم مبتدا مؤخر ہے اور جب قبل مبتدا ہو اور اس پر اَنّ داخل ہو تو اس کو اَنّ بالفتح پڑھا جاتا ہے لہٰذا یہاں آنا ہے اور تحقیقاً تمیز ہے مبتدا اور خبر کے درمیان نسبت سے جو ابہام ہے اس کو دور کرنے کے لئے اور الزاماً اس پر معطوف ہے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تحقیقاً حال ہو تو اب یہ محققین کے معنی میں ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی۔ دلیل تحقیقی اسے کہتے ہیں جس کے بارے میں مستدل یہ دعویٰ کرے کہ اس کے مقدمات صادق ہیں۔ اور دلیل الزامی وہ ہے جس کے مقدمات خصم کے نزدیک تو مسلم ہیں لیکن مستدل کے نزدیک مسلم نہ ہوں۔ دلیل اول کا مقصد حق کی تحقیق بھی ہے، اور مد مقابل کو الزام دینا ہے اور ثانی کا مقصد فقط الزام خصم ہے اور بس۔ نجزم: جزم کے معنی کاٹنا، اور چونکہ علم یقینی ظنون و شکوک کو کاٹ دیتا ہے اسلئے اسکو علم یقینی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ بالضرورۃ: بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ بداہت کے معنی میں ہے مگر انسب یہ ہے کہ اس کو یہاں قطع و یقین کے معنی میں یا وجوب کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ بالعیان: آنکھ سے دیکھنا جس کا ترجمہ ہم نے مشاہدہ سے کیا ہے جیسے زمین و آسمان کو دیکھ کر اس کا علم ہوتا ہے یا بہت سی چیزوں کو سونگھ کر ان کا علم ہوتا ہے وغیرہ۔ بالبیان: لغوی معنی اقرب ہے گو یہ مراد لینا اقرب ہے البراہین القطعیہ اور دلائل نقلی ہوں یا عقلی ان کا شمار بدیہیات میں سے نہ ہوگا اور ان سے حاصل شدہ علم نظری کہلائیگا (مگر بعض صورتیں ہیں جن کا بیان اپنے مقام پر آئیگا) اسلئے شروع میں کہا گیا تھا ضرورت کے معنی بداہت کے نہیں، بلکہ یقین و قطع کے ہیں۔ والزاما انہ: اس کا بیان تقریر میں گذر چکا ہے۔ ولا یخفی انہ انما یتم علی العنادیۃ: یعنی جو دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط عنادیہ کے مقابلہ میں ہی چل سکتی ہے لا ادریہ کے مقابلہ میں نہیں چلے گی

اس لئے کہ وہ اثبات ونفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے اور عندیہ پر بھی یہ دلیل نہیں چلے گی اسلئے کہ وہ حقائق اشیاء کے منکر نہیں ہیں بلکہ انکو مانتے ہیں البتہ ان کے ثبوت کو نفس الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمان واعتقاد کے تابع مانتے ہیں تو جو نفس ثبوت کا انکار کرے بس اس پر یہ دلیل چلے گی اور ایسے فقط عنادیہ ہیں۔

قالوا الضروريات منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوي قد يجد الحلو مرا ومنها بديهيات وقد تقع فيها اختلافات وتعرض بها شبه يفتقر في حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء۔

ترجمہ سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ تو حسیات ہیں اور حس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی میٹھے کو کڑوا پاتا ہے۔ اور ان میں سے کچھ بدیہیات ہیں حالانکہ کبھی ان میں بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں جن کو حل کرنے کے لئے انظار دقیقہ کی حاجت پیش آتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہے اور اسی وجہ سے نظریات میں عقلاء کا اختلاف بکثرت ہے۔

تشریح یہاں سے سوفسطائیہ کی دلیل بیان کر کے اس کی تردید کی جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور نظری۔ نظری وہ ہے کہ جو نظر وفکر سے حاصل ہو جیسے العالم حادث۔ اور ضروری وہ ہے جس میں نظر وفکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر عاقل کو حاصل ہو سکے پھر بعض کے نزدیک ضروریات کی سات قسمیں ہیں۔ بدیہیات، حسیات، وجدانیات، فطریات، تجربیات، حدسیات، متواترات۔ یہاں مستدل صرف دو کا ذکر کرتا ہے حسیات اور بدیہیات؎۔ حسیات وہ ہیں جو حواس ظاہرہ سے حاصل ہوں جیسے النار حارۃ اور بدیہیات یعنی اولیات وہ ہیں جن پر تصور طرفین کے بعد عقل حکم جاری کر سکے جیسے الکل اعظم من الجزء۔ بہرحال حسیات میں حس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی کو میٹھا کڑوا لگتا ہے اور بسا اوقات معدوم کو موجود سمجھ لیا جاتا ہے جیسے دوپہر کو دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیا جاتا ہے اور کشتی سوار کو کنارا متحرک معلوم ہوتا ہے نیز موٹر یا ٹرین میں سوار کو زمین گھومتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ضروریات میں کچھ بدیہیات

؎ الکلام المنظم کے آخر میں اسکو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ ۱۲ محمد یوسف غفرلہ

ہیں جن میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے جیسے معتزلہ کہتے ہیں "الانسان خالق لافعالہ بداہۃً" اور مشبہ کہتے ہیں "کل موجود فہو فی مکان وجہۃ بالبداہۃ" حالانکہ اشاعرہ انکو باطل قرار دیتے ہیں اور بدیہیات میں ایسے ایسے شبہات و اعتراضات پیش آجاتے ہیں جنکو حل کرنے کے لئے بڑی دقت نظر سے کام لینا پڑتا ہے جب یہ صورت ہے تو یقیناً حسیات و بدیہیات کے اوپر سے اعتماد اٹھ جاتا ہے، اور جب ضروریات سے اعتماد اٹھ گیا تو چونکہ نظریات ان ضروریات کی فرع ہے اس سے بدرجہ اولیٰ اعتماد ختم ہو گا لہٰذا ثبوت حقائق اشیاء اور ان کے علم کے تحقق کا کوئی ذریعہ نہیں رہا اس لئے ہم نے انکا انکار کر دیا ہے۔

اور نظریات کے اندر اختلافات کثیرہ کا پیدا ہونا اس کی کھلی دلیل ہے کہ ایک فریق عالم کو قدیم کہتا ہے اور دوسرا حادث کہتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر نظریات موصل الی العلم ہوتے تو اختلافات واقع نہ ہوتے۔

قلت غلط الحس فی البعض لاسباب جزئیۃ لا ینافی الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلافات فی البدیہی لعدم الالف او لخفاء فی التصور لا ینافی البداہۃ وکثرۃ الاختلاف لفساد الانظار لا تنافی حقیۃ بعض النظریات۔

ترجمہ ہم کہیں گے کہ حس کا غلطی کرنا اسباب جزئیہ کی وجہ سے بعض چیزوں میں اسباب غلط کے منتفی ہونے کے وقت بعض چیزوں کے سلسلہ میں جزم کے منافی نہیں ہے اور الفت نہ ہونے کی وجہ سے یا تصور کے اندر پوشیدگی کی وجہ سے بدیہی کے اندر اختلافات بداہت کے منافی نہیں ہیں اور نظار کی خرابی کی وجہ سے اختلافات کی کثرت بعض نظریات کی حقانیت کے منافی نہیں ہے۔

تشریح یعنی اگر بھینگا اپنے اس نقص کی وجہ سے اور صفراوی (جس پر صفرا کا غلبہ ہو جاتا ہے) اپنے اس مرض کی وجہ سے اگر محسوسات میں غلطی کریں تو اس سے بالکلیہ علم محسوسات کی نفی نہیں کی جا سکتی ہے۔ نیز بدیہی چیزوں میں بھی وہ شخص اختلاف کر سکتا ہے جس کو کبھی اس بات سے واسطہ ہی نہ پڑا ہو جیسے "الممکن محتاج فی وجودہ الی علۃ" بدیہی ہے مگر جس نے آج تک لفظ ممکن اور لفظ علت ہی نہ سنا ہو وہ اسی کو نظری سمجھ سکتا ہے اور اس میں اختلاف کر سکتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر آدمی اس میں اختلاف ہی کریگا بلکہ اختلاف اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نظریات میں غور کرتا ہے لیکن وہ قوانین فکر کی رعایت نہیں کر پاتا اس لئے غلطی کرتا ہے اور پھر اختلاف رائے کرتا ہے تو ایسا اختلاف نظریات کی حقانیت کو ختم نہیں کر سکے گا۔

والحق انہ لا طریق الی المناظرۃ معہم خصوصاً مع اللاادریۃ لانہم لا یعترفون بمعلوم لیثبت بہ مجہول بل الطریق تعذیبہم بالنار لیعترفوا او یحترقوا۔

ترجمہ اور حق بات یہ ہے کہ سوفسطائیہ کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً لاادریہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ کسی معلوم کا اعتراف نہیں کرتے کہ اس کے ذریعہ سے کسی مجہول کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تاکہ اعتراف کریں یا جل جائیں

تشریح خصوصاً مفعول مطلق ہے، اس کا استعمال مبالغہ کیلئے ہوتا ہے اور چند ہم مثل چیزوں کے درمیان امتیاز پیدا کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے۔

شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مناظرہ کا مقصد مطلوب کا اثبات یا الزام خصم ہے اور یہ دونوں باتیں اسوقت ہوسکتی ہیں کہ کچھ مسلمات پر مناظرہ کی بنیاد رکھی جائے اور ان کے یہاں کچھ مسلمات و معلومات ہیں ہی نہیں تو پھر ان کے ساتھ مناظرہ بے سود ہے یعنی مناظرہ کارگر نہ ہوگا۔

البتہ مناظرہ کی ایک صورت ہے کہ انکو آگ میں ڈال دیا جائے، اب یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ جل جائیں گے یا اعتراف کرلیں گے کہ تکلیف ہورہی ہے اور لذت اور الم کے درمیان فرق ہے۔

یہاں شراح کرام نے بہت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلانا تو ممنوع ہے ایسی بات شارح نے کیوں فرمائی اور پھر اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں مگر یہ سب تکلفات ہیں اور شارح کی مراد صرف یہ ہے کہ سوفسطائیہ کو الزام دینے کا صرف یہ طریقہ ہے جواز و عدم جواز سے صرف نظر کرتے ہوئے۔

شرح مقاصد صفحہ میں اسی مفہوم کو ایسے بیان کیا گیا ہے "والطریق معہم التعذیب ولو بالنار فاما ان یعترفوا بالالم وہو من الحسیات وبالفرق بینہ وبین اللذۃ وہو من العقلیات وفیہ بطلان لمذہبہم وانتقاد علیہم واما ان یصروا علی الانکار فیحترقوا وفی اضمحلال الشارۃ فتنتہم وانطفاء نائرۃ شغبہم۔ شرح مواقف صفحہ پر اسی مفہوم کو بہت سلیس انداز میں بیان کیا ہے۔

وسوفسطا اسم للحکمۃ المموہۃ والعلم المزخرف لان سوفا معناہ العلم والحکمۃ واسطا معناہ المزخرف والغلط ومنہ اشتقت السفسطۃ کما اشتقت الفلسفۃ من فیلاسوفا ای محب الحکمۃ۔

ترجمہ اور سوفسطا ملمع سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے کہ سوفا اس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطا کے معنی مزین اور غلط کے ہیں اور

اسی سے سفسطہ مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلا سوف سے مشتق ہے جس کے معنی محب الحکمۃ کے ہیں۔

تشریح سوفسطا سین کے ضمہ اور فا کے فتحہ کے ساتھ یونانی لفظ ہے جس کے معنی زر یا ایسی حکمت جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا لیکن اس کا استعمال تزیین باطل میں ہونے لگا کیونکہ وہ بھی ایسا ہی دھوکہ ہے جیسے لوہے وغیرہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے اور تمویہ باب تفعیل کا مصدر ہے جو مائۃ سے ماخوذ ہے کیونکہ ماء کی اصل موہ ہے۔ علم مزخرف یہ حکمت مموہ پر عطف تفسیری ہے اور مزخرف مموہ کے معنی میں ہے کیونکہ یہ زخرف سے ماخوذ ہے جس کے معنی سونے کے ہیں پھر ہر اس باطل کو مزخرف کہنے لگے جس کو حق کی صورت میں پیش کیا جائے۔

اب سوال پیدا ہوا کہ سوفسطا کے یہ معنی آپ نے کیسے بیان کئے؟ تو جواب دیتے ہیں کہ سوفا اس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطا اس کے معنی مزخرف اور غلط کے ہیں تو دونوں کو ملا کر حکمت اور باطل علم یہ معنی اس کے ہونے کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے۔

یہ لفظ یونانی تھا پھر اہل عرب نے اسکو معرب بنا کر اس سے سفسطہ کو مشتق کیا ہے جو دحرجۃ کے وزن پر ہے جس کا بیان سلم العلوم کے صفحہ ۱۹۶ پر ہے۔

اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں سوفسطا سفسطہ ایسے ہی مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلا سوف سے مشتق ہے اسلئے کہ فیلا کے معنی محب اور دلدادہ کے ہیں اور سوفا کے معنی علم و حکمت کے ہیں تو اسکے معنی ہوئے محب الحکمۃ یعنی حکمت کا دلدادہ اور پھر اہل عرب نے اسکو معرب بنا کر اس سے فلسفہ مشتق کیا ہے۔

محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ کتب دینیہ کو سوفسطائیہ کے شبہات سے شروع کرنا طالبان حق کو گمراہ کرنا ہے مگر اس کا محققین نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ طبیعت کو تحقیق حق کا جذبہ ہو اور وہمیات سے احتراز کا مادہ پیدا ہو اور شبہات باطلہ سے بچنے کی صفت پیدا ہو۔

یہاں چند باتیں قابل توجہ ہیں (۱) مصنفؒ نے ماقبل میں حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحقق کہہ کر سوفسطائیہ پر رد فرمایا جو حقائق اشیاء کا انکار کرتے ہیں تو ان کے انکار کا منشاء یہ ہے کہ انکے حس اور بداہت عقل اور نظر میں خرابی اور فساد ہے لہٰذا ضرورت پیش آئی کہ اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ سوفسطائیہ کی عقل اور بداہت اور حواس معطل ہیں ورنہ ایسی بے تکی بات نہ کہتے لہٰذا مصنفؒ نے فرمایا واسباب العلم۔

(۲) اعتقاد میں اگر احتمال غیر نہ ہو تو اس کو جزم کہتے ہیں پھر اعتقاد جازم واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق ہے تو زوال کو قبول کرے گا یا

نہیں اگر دل کو قبول کرے تو یہ تقلید ہے ورنہ یقین ہے۔ اور اگر احتمال نقیض ہو تو پھر دو صورتیں ہیں، دونوں طرفین مساوی ہیں یا نہیں، اگر مساوی ہوں تو اس کو شک کہتے ہیں اور اگر مساوی نہ ہوں بلکہ ایک طرف راجح اور دوسری مرجوح ہو تو جانب راجح کو ظن اور جانب مرجوح کو وہم کہتے ہیں۔

جہل مرکب کو اس لئے جہل مرکب کہتے ہیں کہ اس میں دو جہلوں کا اجتماع ہے ایک تو نہ جاننا اور دوسرا نہ جاننے کو نہ جاننا۔ ولنعم قیل: آنکس کہ نداند و نداند کہ نداند، در جہل مرکب ابد الدہر بماند۔

(۳) علم کے اسباب تین ہیں۔ حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل۔ اس لئے کہ سبب یا تو خارجی چیز ہوگی یا غیر خارجی، اول خبر صادق ہے، اور اگر داخلی ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں سبب آلہ غیر مدرکہ ہے یا آلہ مدرکہ۔ اول حواس ظاہرہ اور دوسرے عقل ہے۔

(۴) یہ اسباب مخلوق کے واسطے ہیں کیونکہ مخلوق کو اسباب اور واسطہ کی ضرورت ہے ورنہ اللہ کا علم اس کا ازلی ہے تفصیلی نہیں ہے پھر اس مخلوق میں مکلفین انسان، فرشتے اور جنات داخل ہیں۔

(۵) آپ نے مرقات میں علم کی پانچ تعریف پڑھی ہیں اور سلم العلوم میں ایک پڑھی ہے العلم الحضوری و هو الحاضر عند المدرك۔ ہم نے اس عبارت کی شرح اور علم کے نظری اور بدیہی ہونے پر تفصیلی کلام "الکلام المنطقی توضیح ما فی السلم" میں کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام رازیؒ علم کو بدیہی مانتے ہیں اور امام غزالیؒ اور متکلمین نظری مانتے ہیں پھر امام غزالی نظری اور عسیر التحدید قرار دیتے ہیں اور حضرات متکلمین نظری متیسر التحدید قرار دیتے ہیں والتفصیل فی الکلام المنطقی۔

(۶) آگے علم کی دوسری تعریف بیان کی جارہی ہے "هو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به" یعنی علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس آدمی کے اندر یہ صفت ہو اس کے سامنے وہ چیز قابل ذکر اور قابل تعبیر منکشف ہو کر سامنے آجائے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذہن میں حاصل شدہ اس روشنی اور نور کو علم کہتے ہیں جو انسان کیلئے ایک ملکہ اور قابلیت ہے کہ جس کے ذریعہ مذکور منجلی اور منکشف ہو جائے۔ اور دوسری تعریف یہ بیان کی جاتی ہے: "هو صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض" یعنی علم وہ ایسی کیفیت کا نام ہے جو معلومات کے درمیان ایسا امتیاز پیدا کردے کہ اس امتیاز میں اس کی ضد کا احتمال نہ رہے جیسے آپ کو معلوم ہو گیا کہ وضو کے فرض چار ہیں اور چار کے علاوہ نہیں ہیں نہ کم، نہ زیادہ تو آپ کو ایسا امتیاز حاصل ہے کہ جس میں اس کی ضد کا احتمال نہیں، اسی کو علم کہتے ہیں۔

بہر حال یہ علم کی دو تعریف ہیں لیکن ان دونوں میں بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ تعریف اول ادراک حواس اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ سب کو شامل ہے اور دوسری تعریف حواس کے ادراک اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ کو تو شامل ہے مگر تصدیقات غیر یقینیہ

کو شامل نہیں تو تصدیقات غیر یقینیہ علم ہے یا نہیں تو ان دونوں تعریفوں میں تعارض ہو گیا، اول تعریف کی رو سے علم ہے اور ثانی کے اعتبار سے نہیں ہے۔

سوال:- پہلی تعریف ان تمام چیزوں کو کیسے شامل ہے؟

جواب:- اس لئے کہ اس میں مذکور کی تجلی ہوتی ہے، مذکور کے معنی ہیں قابل ذکر شئی خواہ وہ موجود ہو یا معدوم۔ لہٰذا حواس کے ادراکات بھی ذکر کئے جا سکتے ہیں اور وہاں تجلی اور انکشاف ہوتا ہے اس لئے کہ کسی چیز کو دیکھ کر، سن کر، سونگھ کر اس کا انکشاف ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ حواس کا ادراک بھی علم ہے نیز تصورات کا بھی انکشاف ہوتا ہے جیسے آپ نے لال قلعہ اور جامع مسجد یا اس کے علاوہ کوئی چیز دیکھی تو یہ چیزیں آپ پر واضح اور منکشف ہو گئیں اور یہ چیزیں ذکر کے قابل بھی ہیں لہٰذا علم کی مذکورہ تعریف ان تصورات کو مشتمل ہوگی۔

نیز تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک تو یقینی (یقینی کی تعریف گذر چکی) اور دوسرے غیر یقینی، یقینی کے علاوہ ساری چیزیں غیر یقینی کہلائیں گی جیسے ظنیات، شکیات، وہمیات۔ مگر انکشاف یہاں بھی ہوتا ہے اور یہ چیزیں ذکر بھی کی جا سکتی ہیں اسلئے علم کی مذکورہ تعریف ان سب کو شامل ہوگی۔

سوال:- دوسری تعریف غیر یقینیات کے علاوہ سب کو کیسے شامل ہے؟

جواب:- محسوسات کے اوپر شعور کا اور مدرکات کے اوپر معانی کا اطلاق ہوتا ہے اور چونکہ اس تعریف میں معانی کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس لئے یہ تعریف اس امتیاز پر بھی صادق آئے گی جو محسوسات کے اندر ہو اور اس امتیاز پر بھی جو معانی کے اندر ہو البتہ جن لوگوں نے ادراک حواس کو خارج کیا ہے تو انھوں نے معانی کی قید لگا کر ایسے تعریف کی ہے ھو صفۃ توجب تمیزاً بین المعانی لا یحتمل النقیض۔ لیکن یہ قید چونکہ یہاں مذکور نہیں ہے اس لئے ادراک حواس اور معانی جو ممتاز ہوں ان پر علم کی تعریف صادق آئے گی۔ اور جمہور کے قول محقق کے مطابق تصورات کی نقیض نہیں آتی لہٰذا تصورات کے اوپر بھی یہ تعریف صادق آئے گی کیوں کہ یہاں بھی ایسا امتیاز ہے کہ جس میں احتمال نقیض نہیں ہوتا اور سلم العلوم کے اوائل میں جہاں تصورات کے تناقض کا ذکر ہے وہ نقیض لغوی ہے اصطلاحی نہیں ہے۔ فلا تعارض بینہما۔

نیز تصدیقات یقینیہ جیسے اللہ قدیر، الاسلام حق، فرض الوضوء اربعۃ وغیرہ کہ ان میں ایک امتیاز حاصل ہے جس میں احتمال نقیض نہیں ہے۔ ان کے اوپر بھی تعریف علم صادق آئے گی۔

رہی تصدیقات غیر یقینیہ، تو یہاں ایسا امتیاز نہیں ہے جس میں احتمال ضد نہ ہو بلکہ اپنی ضد کا احتمال ہے جیسے ظن میں وہم، نیز جہل مرکب میں امتیاز نہیں ہوا کما لا یخفی، اور اگر امتیاز ہوتا تو اسکو جہل مرکب ہی کیوں کہا جاتا۔ اس لئے ان تمام پر علم کی ثانی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ اتنا تعارض دونوں تعریفوں میں کیوں ہے؟
شارح علیہ الرحمہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تاویل سے دونوں تعریفوں کا مآل ایک ہو جائیگا۔
یعنی تصدیقات غیر یقینیہ دونوں تعریفوں کے اعتبار سے علم کی تعریف سے خارج ہو جائیں گی اور وہ تاویل یہ ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد وہ انکشاف تام لیا جائے جو ظن کے مقابل ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ اعتقادیات میں ظن کا اعتبار نہیں ہوتا تو جب ظن ہی علم کی تعریف سے خارج ہو گیا بقیہ چیزیں بدرجہ اولیٰ خارج ہو جائیں گی۔
گویا کہ المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل کے طریقہ پر تجلی سے انکشاف تام مراد ہے اب دونوں تعریفوں کا مآل متحد ہو گیا اور تعارض ختم ہو گیا۔
جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

وَأسباب العلم وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به اي يتضح ويظهر ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوما فيشمل ادراك الحواس وادراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان العلم عندهم مقابل للظن **للخلق** اي المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته لا بسبب من الاسباب **ثلثة** الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل بحكم الاستقراء ووجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل۔

ترجمہ: اور علم کے اسباب اور علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ منکشف ہو جائے مذکورہ اس شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جائے وہ چیز جس کا ذکر کیا جا سکے اور جس کو تعبیر کرنا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو تو یہ تعریف شامل ہے حواس کے ادراک کو اور عقل کے ادراک کو یعنی تصورات کو اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو بخلاف ان کے اس قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز کو ثابت کرے جس میں نقیض کا احتمال نہ ہو پس یہ تعریف اگرچہ شامل ہے حواس کے ادراک کو بناء کرتے ہوئے معانی کے ساتھ مقید کرنے کے ساتھ۔

(۱) اور شامل ہے، تصورات کو بنا کرتے ہوئے اس پر کہ تصورات کی نقیض نہیں ہیں جیسا کہ مناطقہ نے گمان کیا ہے لیکن یہ تعریف شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینیات کو اسے محفوظ کر لو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو (جو پہلی تعریف میں ہے) اس انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہ ہو اسلئے کہ علم ان کے نزدیک ظن کا مقابل ہے (علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کیلئے بخلاف حق تعالیٰ کے علم کے، اسلئے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل۔ استقراء کے حکم سے اور ضبط کی دلیل یہ ہے کہ سبب اگر خارجی ہو تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ غیر مدرک ہو تو حواس ہیں ورنہ تو عقل ہے۔

تشریح اسباب العلم مبتدا ہے، اور ثلثة اس کی خبر ہے۔ علم کی پہلی تعریف شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے سید سند نے شرح مواقف میں اس کو سب سے اچھی تعریف قرار دیا ہے۔ شارح نے تتضح اور یظہر سے تجلی کی تفسیر کی ہے یعنی تجلی کے معنی ظہور اور انکشاف کے ہیں اور تبہا میں تب برائے سبب ہے اور مذکور کا اطلاق موجود اور معدوم دونوں پر ہوتا ہے اور شئی کا اطلاق حقیقۃً فقط موجود پر ہوتا ہے اور معدوم پر مجازاً ہوتا ہے تو اگر شئی کو استعمال کیا جاتا تو تعریف میں مجاز کا استعمال لازم آتا حالانکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مہجور ہے اور لمن کا لام یتجلی کے متعلق ہے اور قامت میں ضمیر ہے جس کا مرجع صفت ہے اور ہی اس ضمیر کی تاکید ہے اور بہ کی ب قامت کے متعلق ہے اور ہ ضمیر کا مرجع من ہے۔ یہ تعریف کس کس کو شامل ہے اور کیوں؟ اس کی وجہ گذر چکی ہے دوسری تعریف میں تمیز باب تفعیل کا مصدر ہے تخفیفاً ایک یاء کو حذف کر دیا گیا ہے۔ دوسری تعریف اصولیین کی بتائی جاتی ہے دوسری تعریف کس کس کو کیوں شامل ہے اس کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے پھر دونوں کو متحد کرنے کی تاویل بھی گذر چکی ہے۔ خلق کے بعد مخلوق کہہ کر شارح نے اشارہ کر دیا کہ مصدر اسم مفعول کے معنی میں ہے، علم ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کا خانہ زاد ہے عطیہ غیر اور مکتسب نہیں ہے کہ اس کے لئے سبب کی ضرورت ہو۔ حواس سلیمہ کی قید لگا کر حواس مریضہ سے احتراز ہے جیسے احول اور صفراوی۔

آج کے سبق میں تین باتوں کا استحضار ضروری ہے۔ (۱) حکماء کے یہاں کچھ حواس باطنہ ہیں جنکو وہ حس مشترک اور خیال اور وہم، حافظہ، قوت متصرفہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ دلیل حصر یہ ہے کہ انسان جس مفہوم کو حاصل کرتا ہے وہ یا تو کلی ہوگا یا جزئی۔ اگر جزئی ہو تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں وہ مفہوم از قبیل صور ہوگا یا از قبیل معانی، صور سے مراد وہ صورتیں ہیں جو حواس ظاہرہ سے محسوس و معلوم ہوتی ہیں

اور معانی سے مراد وہ امور جزئیہ ہیں جو محسوسات سے منتزع ہوتی ہیں۔

غرضیکہ مفہوم جزئی جو ادراک ہو تو اس کا مدرک حس مشترک ہے اور ان کا محافظ خیال ہے اور معانی کا ادراک کرنے والی قوت وہم ہے اور اس کا محافظ حافظہ ہے اور ان تمام چیزوں میں تحلیل و ترکیب اور تفریق کا کام کرنے والی قوت، قوت متصرفہ ہے۔ تو اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ حس مشترک وہ قوت ہے جو حواس ظاہرہ میں منطبع و مرتسم صورتوں کو قبول کرتی ہے۔ اور خیال وہ قوت ہے کہ محسوسات کی صورتیں حس مشترک سے غائب ہو کر اس میں بطور امانت کے جمع ہوتی ہیں۔ اور وہم وہ قوت ہے جو حواس سے قطع نظر کرتے ہوئے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے مثلاً بکری کے بچے سے محبت کا ادراک اور بھیڑیئے سے عداوت کا ادراک۔ اور اس کا محافظ حافظہ ہے قوت متصرفہ وہ قوت ہے جو حس مشترک سے اور وہم سے حاصل ہونے والی صورتوں اور معانی کے درمیان تفصیل و ترتیب کا کام کرتی ہے مثلاً انسان کو ایک سر کو یا دو سر کا تصور کرنا یا بلا سر کو تصور کرنا۔

مگر حکماء ہی ان حواس باطنہ کے قائل ہیں متکلمین کے نزدیک ان میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے

(۲) وجدان اور حواس اور تجربہ اور نظر العقل سے بھی انسان کو علم حاصل ہوتا ہے ان سب سے ہر ایک کی تعریف یہ ہے:

الوجدان ان قوۃ یدرک بھا المعانی القائمۃ ببدن المدرک کالغم والھم والفرح والعطش۔ یعنی وجدان ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ ان معانی کا ادراک ہوتا ہے جو مدرک کے بدن کے ساتھ قائم ہیں جیسے غم اور ہم اور فرح و سرور اور پیاس وغیرہ۔

الحدس قوۃ توجب سرعۃ انتقال الذھن الی المطلوب العلوم من غیر حاجۃ الی التفکر دعوام فی مراتب الکشف۔ یعنی حدس وہ قوت ہے جس کے ذریعہ مطلوب علمی کی طرف بغیر فکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

التجربۃ ھو تکرار مشاھدۃ المسبب عند اسبابہ کالموت عن السم۔ یعنی اسباب کے وقت مسبب کے مشاہدہ کا تکرار جیسے زہر سے موت کا واقع ہونا ہے۔

نظر العقل ھو ترتیب المبادی والمقدمات لتحصیل المجہولات من المعلومات یعنی نظر عقل وہ مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنے کے لئے لہٰذا آدمی کو جو بھوک پیاس کا احساس ہوتا ہے یہ از قبیل وجدانیات ہے اور کل کا جزء سے بڑا ہونا بدیہیات میں سے ہے اور نور القمر مستفاد من الشمس یہ حدسیات میں سے ہے اور سقمونیا مسہل ہے یہ تجربیات میں سے ہے اور عالم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

(۳) یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے اسباب العلم ثلاثۃ میں سبب سے کیا مراد لیا ہے؟

یعنی سبب حقیقی مراد لیا ہے یا سبب ظاہری یا سبب مفضی فی الجملہ۔ بہرحال تینوں میں سے جو بھی مراد لیا ہو تین کے اندر حصر درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ سبب حقیقی اور مؤثر حقیقی ہر چیز میں وہ اللہ رب العزت ہے تو سبب حقیقی مراد لینے کی صورت میں سبب حقیقی صرف اللہ ہوگا کیونکہ اس کے خلق کے بغیر علم حاصل نہیں ہوسکتا تو تین کی تعداد غلط ہوگا۔ اور اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے لہٰذا پھر تین میں حصر باطل ہوا۔ اور اگر سبب مفضی فی الجملہ مراد لیا جائے یعنی یا سبب بنے کسی نہ کسی درجہ میں سبب ہو تو بھی تین میں حصر غلط ہے کیونکہ اب اسباب تین سے زیادہ ہیں، تین تو یہی اسباب مذکورہ ہیں اور باقی حس مشترک، خیال وہم، حافظہ وغیرہ ہیں ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے (کذا مر) بہرحال سبب کی جو بھی قسم مراد لی جائے اسی پر اعتراض وارد ہوگا اور تین کے اندر انحصار درست نہیں ہوگا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری مراد سبب سے مفضی فی الجملہ ہے اور اسباب کے باوجود بھی تین میں حصر درست ہے کیونکہ جب ہم نے دیکھا کہ حواس ظاہرہ سے علم حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ حیوانات کو حواس کے ذریعہ محسوسات کا علم ہوتا ہے (کما لا یخفی) تو ہم نے حواس کو سبب علم قرار دیا۔ اور جب ہم نے دیکھا کہ احکام شرعیہ خبر صادق سے مستفاد ہیں تو ہم نے خبر صادق کو سبب علم قرار دیا۔ اور جب ہم نے دیکھا کہ عقل کے ذریعہ انسان کو علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو سبب ثالث قرار دیا اور رہے حواس باطنہ مذکورہ تو چونکہ متکلمین کے نزدیک یہ ثابت نہیں اور حکماء نے انکو ثابت کیا ہے اور ان کے ثبوت پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ تام نہیں لہٰذا ان کا شمار نہیں کیا اور عقل ہی کو سبب ثالث قرار دیا۔ جب یہ تمہیدی تفصیل مقدمات ذہن نشین ہوگئے تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل.

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے اس لئے کہ تمام علوم اس کے خلق و ایجاد کے سبب ہیں بغیر حاسہ اور خبر و عقل کی تاثیر کے۔

تشریح یہاں سے اسباب کے تین میں حصر کرنے پر اعتراض ہے (جو پیچھے مفصلا) اشاعرہ کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اسباب خود میں تاثیر حقیقی نہیں ہے ہمارے نزدیک تاثیر حقیقی سبب اور مؤثر حقیقی صرف اللہ ہے لہٰذا اسی کو سبب علم قرار دینا چاہئے تھا، ان تینوں کی بات تاثیر کا مرتبہ نہ علم ہے۔

والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك.

ترجمہ اور سبب ظاہری جیسے احراق (جلانا) کیلئے آگ ہے وہ صرف عقل ہے نہ کہ خبر اور حواس اور اخبار، ادراک کے آلات اور طرق ہیں۔

تشریح سبب ظاہری سے مراد یہ ہے کہ اہل عرف جسکو سبب سمجھتے ہوں، آلات کا تعلق حواس سے اور طرق کا اخبار سے ہے الہ اور طریق دونوں وسیلہ اور ذریعہ کے معنی میں ہیں جیسے فاعل سے صدور فعل کے بعد انفعال کا پایا جانا ضروری نہیں ہے ایسے ہی تو اس کے بعد اور خبر کے بعد بدون عقل انفعال کا پایا جانا یعنی علم کا حاصل ہو جانا متحقق نہیں ہو سکتا پھر آلہ جیسے حواس ہیں یہ وسیلہ اور ذریعہ محض ہے اور طریق ایسا ذریعہ ہے جس میں پہلے سے کوئی راہ گیر گذر چکا ہو طریق کے معنی بھی راستے کے ہیں جس میں راہ گیر گذرا کرتے ہیں اور مخبر جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے جسکی خبر دی گئی ہے علم حاصل ہوگا مگر مخبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا مخبر اس راستہ کو پہلے طے کر چکا ہے یہی وجہ ہے کہ حواس کے لئے آلات اور اخبار کے لئے طرق استعمال فرمایا گیا ہے، بہرحال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے تو بھی تین میں حصر کرنا غلط ہے۔

وَالسَّبَبُ الْمُفْضِيْ فِي الْجُمْلَةِ بِأَنْ يَخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْنَا الْعِلْمَ مَعَهُ بِطَرِيْقِ جَرْيِ الْعَادَةِ لِيَشْمَلَ الْمُدْرِكَ كَالْعَقْلِ وَالْآلَةِ كَالْحِسِّ وَالطَّرِيْقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلٰثَةِ بَلْ هٰهُنَا أَشْيَاءُ أُخَرُ مِثْلُ الْوِجْدَانِ وَالْحَدْسِ وَالتَّجْرِبَةِ وَنَظَرِ الْعَقْلِ بِمَعْنٰى تَرْتِيْبِ الْمَبَادِيْ وَالْمُقَدِّمَاتِ

ترجمہ اور سبب مفضی فی الجملہ اس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ عادۃ اللہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر ہمارے اندر علم کا خلق فرمادے تاکہ یہ سبب مشتمل ہو جائے مدرک کو جیسے عقل اور آلہ کو جیسے حس اور طریق کو جیسے خبر (لہٰذا سبب فی الجملہ) تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ دوسری چیزیں ہیں جیسے وجدان اور حدس اور تجربہ اور نظر العقل مبادی اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں۔

تشریح السبب المفضی، مبتدا اور لا ینحصر الخ اس کی خبر ہے مفضی افضاء سے اسم فاعل کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں پہونچانا، سبب مفضی فی الجملہ سے ایسا سبب مراد ہے جس کا حصول علم میں کچھ دخل ہو قریبی ہو یا بعیدی، ظاہری ہو یا خفی یخلق کے ساتھ معہٗ کی قید اس طرف مشیر ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق مع السبب ہے خالق بالسبب نہیں ہے۔ بطریق جری العادۃ کہکر شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ اسباب کے بعد علم کا حصول بطریق وجوب نہیں ہے بلکہ عادت الٰہیہ ایسے ہی جاری ہے کہ اسباب کے بعد علم کا خلق فرمادیتے ہیں (الکلام المنظم میں ہم اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں) لیشمل کا لام محذوف کے متعلق ہے ای یراد المفضی فی الجملۃ لیشمل الخ اور باقی اصطلاحات مذکورہ کی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے

بہر حال اگر سبب سے مفضی الی العلم مراد لیا جائے تو تین میں حصر درست نہیں کیونکہ اسباب زیادہ ہوں گے۔

قلنا هذا على عادة المشائخ في الاقتصار على المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة، فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التي لا شك فيها سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ مشائخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر اکتفاء کرنے میں اور فلاسفہ کی باریکیوں سے اعراض کرنے میں، پس بیشک مشائخ نے جب پایا بعض ادراکات کو حاصل ہونے والے ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد جن میں کوئی شک نہیں خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا ان کے غیر کے، تو انہوں نے حواس کو اسباب میں سے ایک قرار دیدیا۔

تشریح یہ اعتراض کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ اسباب مفضی الی العلم حسب التدقیق زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً للضبط تین میں حصر کر دیا اور محسوسات کا علم جو حواس سے ہوتا ہے وہ حیوانات کو بھی حاصل ہوتا ہے (کما لا یخفی) معلوم ہوا کہ حواس کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ حیوانات عاقل نہیں ہیں۔

ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضي الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتيب مقدمات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض باستعانة من الحس۔

ترجمہ اور جبکہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے مستفاد ہے تو مشائخ نے خبر کو دوسرا سبب قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ جن کا نام رکھا جاتا ہے حس مشترک اور خیال اور وہم اور اس کے علاوہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوئے اور مشائخ کو کوئی غرض متعلق نہ ہوئی حدسیات اور تجربیات اور بدیہیات اور نظریات کی تفصیل کے متعلق اور ان سب کا مرجع عقل کی

طرف تھا تو انہوں نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو مفضی الی العلم ہے اس طریقہ پر کہ ہمکو کھٹک نہ ہو کہ یہ بدیہی ہے اور
کل جزء سے بڑا ہے، اور چاند کا نور سورج سے مستفاد ہے اور سقمونیا مسہل ہے، اور عالم حادث ہے الخ بنا بریں
انہوں نے علم کا سبب عقل ہی کو (اگرچہ عقل بعض چیزوں تک حس کی مدد سے علم کا سبب ہے)

تشریح مستفاد باب استفعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی اخذ و مترادف الیہ، یعنی اگرچہ خبر صادق کو عقل
کے اندر داخل کر دینا درست تھا مگر اس کی شان کی رفعت کے پیش نظر نیز اس کی
شرافت کے پیش نظر کہ اس سے معلومات دینیہ کا اکثر حصہ مستفاد ہے اسکو مستقل سبب شمار کیا گیا ہے۔

حکماء: عقل جزئیات کا ادراک نہیں کرتی نیز حواس خمسہ میں سے کوئی بھی دوسرے حاسہ کا کام انجام
نہیں دیتا تو مادہ محسوس جزئیہ کے غائب ہو چکنے کے بعد اس صورت کا ادراک کرنے والی قوت کو ماننا پڑے گا
اور وہ حس مشترک ہے۔

متکلمین: یہ دلیل تام نہیں اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ بواسطہ حواس ظاہرہ اس کا ادراک عقل کرے۔

حکماء: یہ بات مسلم ہے کہ ایک چیز سے دو فعل صادر نہیں ہوتے لہٰذا ضروری ہوا کہ مادہ قبول اور ہو اور
مادہ حفظ اور ہو اور مادہ قبول حس مشترک ہے لہٰذا مادہ حفظ خیال ہے۔

متکلمین: یہ دلیل غیر مسلم ہے ایک ہی چیز مختلف شرطوں کے ساتھ مختلف کام انجام دے سکتی ہے جیسے زمین
شکل کو قبول بھی کرتی ہے اور محفوظ بھی کرتی ہے مگر دونوں کی شرطیں جدا جدا ہیں شکل کو قبول کرتی ہے
اپنے مادہ اور ہیولی کے اعتبار سے اور اسکو محفوظ کرتی ہے اپنی صورت کے اعتبار سے۔

حکماء: ہمی اصولوں کے پیش نظر کہ واحد سے متعدد امور کا صدور غلط ہے۔ معانی جزئیہ کا ادراک عقل نہیں
کرے گی کیونکہ وہ مدرک کلیات ہے اور نہ حواس ظاہرہ کرینگے کیونکہ وہ صور جزئیہ کا ادراک کرتے ہیں۔
لہٰذا لاچار ثابت ہو گیا معانی جزئیہ کا ادراک کرنیوالی قوت وہم ہے۔

متکلمین: یہ دلیل بھی غیر تام ہے ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں کہ ایک ہی چیز متعدد کام انجام دے سکتی ہے
تو ہو سکتا ہے کہ ان کا ادراک بھی عقل کرے یا حس مشترک کرے۔

حکماء: چونکہ مادہ قبول اور حفظ جدا جدا ہونے چاہئیں (کما مر) تو معانی جزئیہ کا مادہ قبول وہم ہے تو مادہ
حفظ حافظہ ہوگا۔

متکلمین: اس کا جواب بھی اوپر گذر چکا ہے کہ واحد سے امور متعدد وجود پذیر ہو سکتے ہیں۔

حکماء: ہم دو تصوروں کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں مثلاً انسان کو کبھی بغیر سر کے تصور کر لیا اور
کبھی دو سر والا تصور کر لیا، اور ایسے ہی معانی جزئیہ کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں اور یہ تصرف کرنے والی
قوت نفس ہے اور نہ حواس ظاہرہ اول تو اس لئے نہیں کہ نفس صرف کلیات کا تصور کرتی ہے دوسرا اس
لئے نہیں کہ حواس معانی کا ادراک کرتے ہیں اور تصرف کرنا ادراک کے بعد کا درجہ ہے لہٰذا لاچار دوسری

قوت ایسی ہوگی جو اس کام کو انجام دے، وہی قوت متصرفہ ہے۔

مشائخ :۔ دلیل غیر تام ہے اس لئے کہ آلات کے ذریعہ عقل تصرف کر سکتی ہے۔ اسی بنا پر شارح نے فرمایا کہ مشائخ کے نزدیک حواس باطنہ ثابت نہیں ہیں تو انہوں نے مدار عقل پر رکھا اور اسی کو علم کا سبب قرار دیا۔

خلاصہ کلام علم کلام کی غرض عقائد دینیہ کی حفاظت و ضبط ہے اور وہ موجودات سے بربنائے ضرورت بحث کرتے ہیں اور فلسفی کی غرض موجودات خارجیہ کے احوال نفس الامری کو جاننا ہے اس لئے وہ مجبوراً ہر چیز سے بحث کریں گے لیکن متکلمین اگر تدقیقات کو چھوڑ دیں تو بھی اپنی روش پر برقرار ہیں اور فلسفی کو ان ابحاث سے تعرض کئے بغیر چارہ نہیں۔

سوال :۔ مصنفؒ نے اس کو مشائخ کا طریقہ کیوں قرار دیا؟

جواب :۔ اس لئے کہ متاخرین نے تو اپنے کلام میں فلسفی بحثیں داخل کر رکھی ہیں اور طبیعیات کا زیادہ ترحصہ اپنی کتب میں داخل کر رکھا ہے۔

ان لنا جوعا وعطشا : یہ وجدان کی مثال ہے، درحقیقت یہ ان امور میں سے ہے جس کا رب وہم ہے پھر اس کو وجدانیات نیز قلبیا اعتباریہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، مگر متکلمین کے نزدیک وہم کا ثبوت نہیں تو اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

سوال :۔ حیوانات کے اندر تو عقل نہیں ہے حالانکہ ان معانی کا ادراک حیوانات بھی کرتے ہیں جیسے بکری بھیڑیئے سے خوف کا اور اپنے بچے سے محبت کا ادراک کرتی ہے؟

جواب :۔ ہو سکتا ہے کہ حیوانات کو اس کا ادراک بغیر آلہ کے محض اللہ کے خلق سے ہو جاتا ہو یا ان کے لئے کوئی دوسرا آلہ ہو جس سے وہ اس کا ادراک کر لیتے ہوں۔ الکل اعظم من الجزء بدیہی کی مثال ہے۔

ان نور القمر مستفاد من نور الشمس : یہ حدس کی مثال ہے، کیونکہ چاند کے نور کی کمی بیشی سورج کے قرب وبعد کے اعتبار سے ہے اور اس کی اس طرف کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسری کا مظلم ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کا نور سورج کے نور سے مستفاد ہے۔ ان السقمونیا مسہل : یہ تجربی کی مثال ہے۔ یہ ایک گھاس کا دودھ ہے جو سوکھ کر جم جاتا ہے جس میں حرارت شدیدہ ہے مگر اس کو مصلحات کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جاتا ہے جو صفرا کو نکال دیتا ہے اور صفرا کا غلبہ ہو جاتا ہے تو یرقان ایک مرض ہے پیدا ہو جاتا ہے۔ ان العالم حادث : یہ نظری کی مثال ہے۔ جعلوا العقل : جعلوا کا مفعول ثانی ہے اسی سے العقل منصوب ہوگا اور ضمیر جو جمع کیلئے لائی گئی ہے ترجمہ ہوگا۔ تو انہوں نے عقل ہی کو علم کا سبب قرار دیا۔

ماقبل میں اسباب علم کا اجمالی ذکر تھا اب ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے لف و نشر مرتب کے طریقہ پر، اس لئے ظاہرہ کا بیان پہلے کیا جاتا ہے کہ حواس پانچ ہیں سمع، بصر، شم، ذوق،

لمس، بصر۔ ان میں سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ سمع وہ قوت ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے اس پٹھے میں رکھ دیا ہے جسکو کان کے سوراخ میں بچھا دیا ہے۔ اور کیفیت اس کی یہ ہوتی ہے کہ زبان سے اور منہ سے نکلے ہوئے کلمات بقدرت خداوندی بصورت صوت ہوا سے ٹکراتے ہیں پھر یہ ہوا اس آواز کی کیفیت سے متصف ہو کر سامعین کے کانوں کے پٹھے سے ٹکراتی ہے اس وقت خداوند قدوس عادت الٰہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر نفس میں ادراک کا خلق فرما دیتے ہیں جس سے آواز کا ادراک ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ تحریک ہوا کے لئے ایک حد مقرر ہے اور کوئی سامع اس حد سے باہر ہے تو وہاں صوت کا ادراک نہیں ہوتا۔ جیسے جب پانی میں حرکت دی جاتی ہے تو ایک مقام پر پہونچ کر حرکت کا منتہی ہو جاتا ہے جس سے آگے پانی متحرک نہیں ہوتا وہ دور دور میں بھی یہی صورت ہوتی ہے جسکو صاحب بدیعہ نے اثر التحریک الی السرایة فوق الزجاجات کہہ کر بیان فرمایا ہے۔ بسا اوقات آپ نے دیکھا ہوگا کہ آپ کار میں بیٹھ گئے اور شیشہ بند کر لیا اب باہر کوئی شخص آپ سے بات کر رہا ہے تو اس کے منہ کی حرکت تو آپ دیکھیں گے مگر آواز نہیں سنیں گے کیونکہ ہوائے متکیفہ بالصوت آپ کے کان کے پٹھے سے نہیں ٹکرا رہی ہے۔

اسی طرح بصر ہے اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے ان دو پٹھوں میں رکھا ہے جو کھوکھلے ہیں اور درمیان سے خالی جو مقدمہ دماغ سے چلتے ہیں اور حاجبین کے پاس آ کر دونوں مل جاتے ہیں بقول بعض دونوں کی صرف ملاقات ہوتی ہے اور بقول بعض دونوں کا تقاطع ہوتا ہے۔ پھر یہ دونوں آنکھوں کی طرف آ جاتے ہیں بقول اول داہنا داہنی آنکھ میں اور دوسرا دوسری آنکھ میں اور بقول ثانی داہنا بائیں آنکھ میں اور بایاں داہنی آنکھ میں (جس کی حکمت شرح میں آ رہی ہے) اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر اور حرکات نیز حسن وقبح وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے یہاں بھی ادراک کا خلق خداوندی ہوتا ہے اگر ادھر سے خلق نہ ہو تو ادراک نہ ہوگا۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والحواسّ جمع حاسّة بمعنى القوة الحاسّة خمسٌ بمعنى انّ العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواسُ الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلامية

ترجمہ پس حواس حاسّہ کی جمع ہے قوت حاسّہ کے معنی میں پانچ ہیں اس معنی کر کے کہ عقل بداہۃً ان کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے اور بہرحال حواس باطنہ جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں ان کے دلائل اصول اسلامیہ کے مطابق تام نہیں ہیں۔

تشریح الحواس مبتدا ہے اور خمس اس کی خبر ہے حواس حاسۃ کی جمع ہے اور حاسۃ حاس کا مؤنث ہے اور حاس حس یحس حسًا (ن) سے بمعنی معلوم کرنا، دریافت کرنا سے صیغہ اسم فاعل ہے۔
اصل میں حاسۃ صفت تھا، نام ہو کر موصوف ہو گیا اور چونکہ حاسۃ سے پہلے قوت موصوف ہے اسی وجہ سے اس کو مؤنث استعمال کیا جاتا ہے یعنی القوۃ الحاسۃ کہہ کر شارح نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے اور نیز اس سے یہ بھی اشارہ ہے کہ حواس سے مراد وہ عضو نہیں ہے جس میں یہ قوت ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ کا نام حاسہ نہیں بلکہ ان اعضاء میں جو قوت و کیفیت ودیعت ہے اس کا نام حاسہ ہے تو یہ حواس ظاہرہ پانچ ہیں بعض حضرات نے چار کہا ہے انہوں نے ذوق کو لمس کے تحت میں داخل کیا ہے اور نظام معتزلی نے چھ کہا ہے پانچ تو یہ اور چھٹی وہ قوت ہے جس سے لذت جماع کا ادراک ہوتا ہے مگر نظام کا یہ خیال غلط ہے کیونکہ لذت جماع کا ادراک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

قلت: انصاف کی بات یہ ہے کہ حواس کو مجازاً سبب شمار کیا گیا ہے ورنہ حقیقت میں ان کا حال ایسا ہے جیسے عینک اور چشمہ کا کہ ان میں مادہ ادراک نہیں ہے یہی حال حواس ظاہرہ کا ہے کہ یہ سب کے سب چشمہ کے درجے میں ہیں اور مدرکات کا ادراک کرنے والی قوت دوسری ہے اور باطن میں حواس کو آلات کہنا اسی جانب مشیر ہے اور بسا اوقات واسطہ پر مجازاً ذوالواسطہ کا نام بول دیا جاتا ہے اسی وجہ سے ان کو سبب شمار کر لیا گیا ہے۔

بمعنی ان العقل الخ: یعنی حواس کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ تو جواب دیا کہ بداہت عقل ان کے وجود پر دال ہے اسی وجہ سے ان کے وجود کا کوئی انکار نہ کر سکے گا مگر عقل کا یہ فیصلہ حواس کے وجود پر ہے عدد معین پر نہیں ہے چونکہ عدد معین بداہۃً ثابت نہیں اسی وجہ سے ان میں عقلاء کا اختلاف ہو گیا ہے۔

واما الحواس الباطنۃ الخ: یعنی حواس باطنہ کا ثبوت اصول اسلامیہ کے مطابق نہ ہو سکا اس لئے فلاسفہ تو ان کے قائل ہیں مشائخ متکلمین ان کے قائل نہیں ہیں، گزشتہ سبق میں فریقین کے دلائل گذر چکے ہیں خلاصہ کلام ان کے اثبات کا مدار تین اصول پر ہے۔ نمبر(۱) نفس ناطقہ مجرد عن المادہ ہے اور وہ جزئیات کا مدرک نہیں۔ نمبر(۲) واحد سے امور متعددہ کا صدور نہیں ہو سکے گا۔ نمبر(۳) واجب تعالیٰ مجبور ہے لہٰذا اس کی جانب سے کسی پر فیض بغیر اختیار کے نہ ہو سکے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور ہمارے نزدیک یہ تینوں اصول باطل ہیں۔ **الخمس:** حواس خمسہ ظاہرہ ثابت ہیں پہلی قوت سمع ہے جس کی تعریف ابھی آ رہی ہے۔

سوال: اس کو سب سے مقدم کیوں ذکر کیا؟

جواب: یہ سب سے اشرف ہے اس لئے کہ ہر جانب سے یہ قوت ادراک کرتی ہے بخلاف بصر کے کہ صرف سامنے سے ادراک کرتی ہے، نیز فضائل و کمالات انسانیہ کا مدار سمع پر ہے اسی وجہ سے آپ دیکھیں گے

کہ نابینا لوگ بڑے بڑے کمالات والے ہوتے ہیں۔ اور جو طلق بہرے ہیں وہ گویا کہ جانور ہیں نیز قرآن کریم میں ہر جگہ سمع کو بصر پر مقدم کیا ہے جیسے وجعلنا لھم سمعا وابصارا و فما اغنی عنہم سمعھم و ابصارھم اور جیسے ان السمع والبصر والفؤاد اور جیسے ختم اللہ علی قلوبھم وعلی سمعھم و علی ابصارھم اور جیسے ولو شاء اللہ لذھب بسمعھم وابصارھم۔ امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں سمع بصر سے افضل ہے اسلئے کہ خداوند قدوس نے جہاں ان دونوں کا ذکر فرمایا ہے تو سمع کو مقدم کیا ہے اور یہ تقدم کی دلیل ہے نیز سمع نبوت کی شرط ہے نہ کہ بصر۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے کسی پیغمبر کو بہرہ نہیں پیدا کیا۔ اور انبیاء میں سے ایسے حضرات ہیں جنکو سلب بینائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام نیز فقدان بصر نطق کو باطل نہیں کرتا اور سمع کا بطلان بطلان نطق کو مستلزم ہے۔

السمع وھو قوۃ مودعۃ فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ (ترجمہ) سمع اور یہ وہ قوت ہے جو رکھدی گئی سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے پٹھے میں ادراک کر لیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو شکیف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ ہی جو بتلایا ہے اس کو مونث استعمال کیا گیا ہے یا تو برعایت خبر یا برعایت مرجع جو حاسہ ہے۔ مودعۃ باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی رکھی ہوئی۔ عصب کے معنے پٹھا۔ ج اعصاب۔ یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے اور انعطاف و انقطاع میں بہت سخت ہے اعضاء کی حس و حرکت کی اسی سے تکمیل ہے اگر کوئی پٹھا کٹ جائے یا کوئی خلط اس میں آ کر اس کے راستہ کو بند کر دے تو اس عضو کی حس و حرکت باطل ہو جاتی ہے اور اسی کی وجہ سے رعشہ و فالج وغیرہ بہت سے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔

مفروش، فرش (ن ض) فرشا سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی بچھایا ہوا۔ مقعر۔ تقعیر سے ظرف کا صیغہ ہے جس کے معنی گہرا کرنے کے ہیں اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہی ہوتا ہے تو اس کے معنی ہوئے اندرونی حصہ۔ صماخ کان کا سوراخ۔ اللہ تعالیٰ نے کان کے سوراخ کو ٹیڑھا پیدا فرمایا ہے تاکہ سخت آوازیں نیز گرم اور ٹھنڈی فاسد ہوائیں پہونچ کر اسے نقصان نہ پہونچا سکیں کیونکہ یہ قوت بہت ذکی الحس ہے۔

تُدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ.

ترجمہ ادراک کر لیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے پہونچنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو متکیف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ۔

تشریح تدرک صیغہ مجہول ہے۔ **سوال**: صوت کی کیا حقیقت ہے؟

لطافت کی وجہ سے انمیں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے۔ البتہ صرف آنکھ کے دونوں پٹھے کھوکھلے ہیں جس میں حکمت یہ ہے کہ روح نورانی کا مقصد جو اس اجوف کے ذریعہ دماغ سے آنکھوں تک پہونچ سکے۔

الملتقیین تتلاقیان: یعنی دونوں کے ملنے کی جگہ پر دونوں پٹھے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس ملتقی کو مجمع النورین کہتے ہیں اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہوگی۔ نیز اگر کسی ایک پٹھے کو شروع میں کہیں کوئی آفت پہونچی تو آنکھ معطل نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ مرئی ایک دکھائی دے ورنہ بھینگے کی طرح ایک کے دو دکھائی دیتے۔

ثم تفترقان فتادیان: یعنی ملتقی اکٹھا ہونے پر دونوں پٹھے ملکر پھر الگ ہو جاتے ہیں۔ التادی: یعنی وصول و پہونچنا۔ بعض علماء تشریح کی تحقیق یہ کرتے ہیں کہ دونوں پٹھے صورت صلیب تقاطع کرتے ہیں (اکمام)

تدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالىٰ ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة۔

ترجمہ: ادراک کیا جاتا ہے اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر کا اور حرکات اور حسن و قبح اور اس کے علاوہ کا ان چیزوں میں سے کہ جنکے ادراک نفس میں اللہ تعالیٰ خلق فرمادے بندہ کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت میں۔

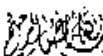
تشریح: ضوء کی جمع اضواء یعنی نور اور روشنی۔ ضوء اور نور دونوں مترادف ہیں (و بینّاہ فی کتاب التعریفات) الوان لون کی جمع ہے یعنی رنگ یعنی رنگ جسم کی ایک صفت ہے (و بیناہ فی کتاب التعریفات) مبصرات میں سے ان دونوں کو اس لئے مقدم کیا کہ اولاً و بالذات انہیں دونوں کو دیکھا جاتا ہے اور باقی چیزوں کو بالعرض دیکھا جاتا ہے۔ الشکل: ھو الھیئۃ الحاصلۃ للمقدار من جہۃ الاحاطۃ محیطا او محاطا، یعنی شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو حاصل ہوتی ہے احاطہ کے اعتبار سے خواہ وہ محیط ہو یا محاط۔ المقدار: ھو کم متصل قار الذات کالخط والسطح والجسم التعلیمی۔ جس کی ترجمانی طول، عرض، عمق سے کی جا سکتی ہے۔ الحرکۃ: ہی الخروج من القوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج: یعنی ان تمام کو اس قوت بصر کے ذریعہ دیکھا جاتا ہے۔ والحسن والقبح: یعنی حسن اور قبح کا ادراک بھی اس قوت سے ہوتا ہے۔ حسن و قبح جو مدرک بالعقل ہیں وہ یہاں مراد نہیں جیسے صفت کمال و نقصان، ترتب ثواب و عقاب و استحقاق ذم و مدح، ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ یہاں حسن و قبح سے مراد خلقت کا تناسب و عدم تناسب ہے یعنی شکل کا خوب لونے

مطلب یہ ہے جب تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں تو اس خلقت کا اعتدال
متناسب حسن ہے اور عدم تناسب و عدم اعتدال قبح ہے اور اسی حسن و قبح کا آنکھ سے مشاہدہ ہو سکتا ہے معنوی
حسن و قبح کا نہیں۔

تنبیہ: ۔ ایک طالب علم نے دوران درس معلوم کیا کہ حسن و جمال میں کیا فرق ہے؟
تو احقر نے جواب دیا کہ جمال کہتے ہیں نفس الامری خوبصورتی کو خواہ وہ کسی کو بھی لگے نہ لگے اور حسن
کہتے ہیں اچھا لگنے کو، کذا قال الشیخ الامام النانوتوی۔

قولہ فعلم انہ: ۔ تفسیر سابق کی جانب اشارہ ہے یعنی ابصر کے استعمال کے بعد مبصرات کو دیکھ لینا بطریق
عادت الہیہ ہے۔

تنبیہ ۲: ۔ جمہور دیکھنے کی آٹھ شرطیں بیان کرتے ہیں (۱) مرئی کا کثیف ہونا ورنہ لطیف عموماً نہیں دکھا
جاتا جیسے ہوا (۲) بالذات روشن ہونا جیسے سورج (۳) یا بالعرض روشن ہونا (۴) مرئی رائی کے سامنے ہو
(۵) یا سامنے کے حکم میں ہو جیسے وہ چیز جسکو آئینہ میں دیکھا گیا ہے (۶) دیکھنے کا ارادہ (۷) عدم حجاب
(۸) بہت زیادہ دوری نہ ہونا ہم رویت باری کی بحث میں اس پر مزید تفصیل عرض کریں گے۔

[illegible]

اللہ تعالیٰ نے مقدم دماغ کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سر پستان کے مثل ہیں
جب مشمومات سے ہوا متکیف ہوتی ہے اور وہ ہوا ناک کے بانسہ سے ٹکراتی ہے تو اللہ تعالیٰ اسی قوت مذکورہ کے
ذریعہ جسکو شم کہتے ہیں بوؤں کا علم فرما دیتے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قوت ذوق جرم لسان پر پھیلادی
ہے کہ جب مطعومات سے ملا ہوا لعاب و رطوبت اس پٹھے پر جاتی ہے تو ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے
اسی طرح اللہ تعالیٰ نے پورے ظاہر بدن پر قوت لمس کو پھیلا دیا ہے کہ جب اس قوت کا اتصال ملموسات
سے ہوتا ہے تو اس کی گرمی اور ٹھنڈک نیز رطوبت و یبوست کا ادراک ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جس حاسہ کو جس کام کیلئے پیدا فرمایا ہے وہ اسی کام کو انجام دیگا
آنکھ دیکھنے کا اور کان سننے کا کام کرے گی۔ البتہ بطریق امکان عقلی اس کے عکس کا جواز ہے مگر وقوع
نہیں ہے کیونکہ ان حواس میں مذکورہ تاثیرات ذاتی نہیں بلکہ تخلیق خداوندی ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ
قوت لمس کے استعمال کے بعد سماعت کا علم فرما دیں جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

والشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم۔

ترجمہ: اور شم وہ قوت ہے جسکو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں رکھدیا گیا ہے جو مقدم دماغ میں اگے ہیں جو پستان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں، اس قوت کے ذریعہ بوؤں کا ادراک ہو جاتا ہے اس ہوا کے خیشوم تک پہونچنے کے طریقہ پر جو بو والی چیز کی کیفیت کے ساتھ متکیف ہے۔

تشریح: خیشوم: ناک کا بانسہ۔ اللہ تعالیٰ نے قوت شم کو خیشوم کے ذریعہ اوپر سے بچایا ورنہ اس کے بغیر روائح تو یہ دفعۃً پہونچکر اس کو معطل کرسکتی تھی۔ رائحۃ مذکر و مؤنث: بو، جمع روائح اور رائحات، ذی الرائحۃ: بو والی چیز۔

والذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب۔

ترجمہ: اور ذوق وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں جو زبان کے جرم پر بچھا ہوا ہے اسکے ذریعہ ذائقوں کا ادراک کیا جاتا ہے اس رطوبت لعابیہ کے ملنے کی وجہ سے جو منہ میں ہے مطعوم کے ساتھ اور اس کے پہونچنے کی وجہ سے پٹھے تک۔

تشریح: منبثۃ: منتشرۃ کے معنی میں ہے صیغہ اسم فاعل۔ شارحؒ نے ذوق اور لمس کو انبثاث سے متصف کیا اور باقی کو ایداع سے، اس لئے کہ ان دونوں کا محل پہلی قوتوں کے محل سے وسیع ہے، تو وہاں مودعۃ کہنا مناسب تھا اور یہاں منبثۃ۔ جرم: بمعنی جسم اور عموماً اس کا اطلاق اجسام لطیفہ پر ہوتا ہے۔ پھر بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لعاب ذائقہ کا احساس ہوتا ہے اور لعاب کو متکیف کرنیوالا مطعوم ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ مطعوم کے اجزاء لطیفہ لعاب کے ساتھ ملتے ہیں اور اس لعاب کی معونت سے مطعوم کے اجزاء لطیفہ ریسے ہوکے پٹھے پر پہونچتے ہیں تو محسوس اجزاء لطیفہ ہیں نہ لعاب۔

واللمس وهو قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به۔

ترجمہ: اور لمس وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے پورے بدن میں جسکے ذریعہ حرارت اور برودت اور رطوبت اور یبوست اور اسکے مثل کا ادراک کیا جاتا ہے چھونے اور ملنے کے وقت اسکے ساتھ۔

تشریح: في جميع البدن: بحذف المضاف ہونا چاہئے یعنی فی جمیع البدن۔ تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔

شیٔ کی حلاوت اور حرارت دونوں کا ادراک نہیں کرتی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک ہوتا ہے ذوق سے اور حرارت کا اس قوت لمس سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح وبکلمۃ عما سیٔ۔ توقف کا متعلق مقدم ہے یوقف فعل مجہول ہے یعنی واقف ہونا اور مطلع ہونا۔ فان قیل الخ:۔ یہ ایک اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے تو فرمایا ہے کہ ایک حاسہ دوسرے کا کام انجام نہیں دے گا حالانکہ قوت ذائقہ سے حلاوت اور برودت دونوں کا ادراک ہوتا ہے اور حلاوت کا تعلق ذوق سے ہے اور حرارت کا لمس سے ہے۔ تو قفتا ازانے اس کا جواب دیا کہ منہ اور زبان میں دو قوتیں ودیعت ہیں۔ ایک ذوق اور دوسرے لمس کیونکہ لمس تو پورے بدن میں جاری و ساری ہے تو حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ سے ہوتا ہے اور حرارت کا قوت لامسہ سے فلا اشکال۔

اسباب علم تین ہیں۔ حواس سلیمہ، اور خبر صادق، اور عقل۔ حواس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب خبر کی تفصیل کا آغاز ہے خبر کہتے ہیں ایسی حکایت کو کہ جس کا محکی عنہ اور مخبر عنہ موجود ہو۔ بالفاظ دیگر نسبت کلامی کیلئے اگر کوئی خارج موجود ہو تو اسکو خبر کہتے ہیں ورنہ انشاء ہے پھر نسبت کلامی اس نسبت خارجیہ کے اگر مطابق ہو تو اسکو خبر صادق ورنہ کاذب کہیں گے مثلاً زید کھڑا ہے، اس کلام میں نسبت کلامی یہ ہے یعنی کھڑے ہونے کی نسبت زید کی طرف دی گئی ہے، اگر نفس الامر میں بھی زید کھڑا ہو تو دونوں نسبتیں مطابق ہوگئیں لہذا یہ خبر صادق ہے اور اگر وہ کھڑا نہ ہو بلکہ بیٹھا ہو تو نسبت کلامی واقع میں بھی نسبت خارجیہ کے مطابق نہیں لہذا یہ خبر کاذب ہوگی علامہ کلام خبر صادق کی دو تعریف کی گئی ہیں (۱) خبر کا واقع کے مطابق ہونا (مع تفصیلہ) (۲) ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو نفس الامر کے مطابق ہو۔ اب ظاہر ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدق و کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوئے، اور دوسری تعریف میں مخبر کے اوصاف میں سے ہوئے لہٰذا بعض کتب کے اندر الخبر الصادق اور بعض میں خبر الصادق جو کہا گیا ہے دونوں درست ہیں۔ پہلی ترکیب توصیفی ہے تعریف اول کے لحاظ سے اور دوسری ترکیب اضافی ہے دوسری تعریف کے اعتبار سے۔ خبر صادق کو سمجھ لینے کے بعد سمجھئے کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول۔ خبر متواتر وہ خبر ہے جس کے خبر دینے والے اتنی تعداد میں ہر زمانہ میں ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو جائز نہیں سمجھ سکتی اور اس کا مرجع یہ ہے کہ اس سے علم یقینی قطعی حاصل ہوتا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا۔ یہ جمہور کی تعریف ہے ورنہ بعض حضرات نے چار کی اور بعض نے اس سے زیادہ کی شرط لگائی ہے (رومیانی)

والخبر الصادق اي المطابق للواقع فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة

فیکون صادقا او لا تطابقہ فیکون کاذبا فالصدق والکذب علی ہذا من اوصاف الخبر وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشئ علی ما ہو بہ ولا علی ما ہو بہ ای الاعلام بنسبۃ تامۃ تطابق الواقع او لا تطابقہ فیکونان من صفات المخبر فمن ہہنا یقع فی بعض الکتب الخبر الصادق بالوصف وفی بعضہا خبر الصادق بالاضافۃ

ترجمہ

اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کیلئے کوئی خارج ہو گر وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو، تو ہو گی خبر صادق یا مطابق نہ ہو تو ہو گی خبر کاذب تو صدق وکذب اس تقریر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور کبھی یہ دونوں (خبر صادق وکاذب) بولے جاتے ہیں کسی شئی کے بارے میں خبر دینے کے معنی میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شئی جس حال پر ہے (اور خبر دینے کے معنی ہیں) اس حالت کے غیر پر کہ وہ شئی جس حال پر ہے یعنی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو یا غیر مطابق کے اندر تو ہو جائیں گے (صدق وکذب) مخبر کی صفات میں سے پس اسی وجہ سے واقع ہوا بعض کتابوں میں الخبر الصادق صفت کے ساتھ اور بعض میں خبر الصادق اضافت کے ساتھ۔

تشریح

بکون النسبۃ کی قید سے جملہ انشائیہ خارج ہو گیا کیونکہ اس کی نسبت کیلئے کوئی خارج نہیں ہے۔ "علی ما ہو بہ" ہو کا مرجع شئی ہے اور بہ کی ہ ضمیر کا مرجع ما موصولہ ہے۔ تقدیر عبارت ایسے ہو گی "الاخبار عن الشئ علی وجہ یکون ہذا الشئ بہذا الوجہ" یعنی کسی چیز کے بارے میں اسی حالت پر ہونے کی خبر دینا کہ واقعۃً وہ شئی اسی حال پر ہو تو یہ خبر الصادق ہے ورنہ خبر الکاذب ہے۔ ولا علی ما ہو بہ اس کو اول پر قیاس کر لیا جائے مگر چونکہ اس میں لا داخل ہو گیا تو اس کے معنی اول کے برعکس ہوں گے یعنی کسی چیز کے بارے میں ایسی حالت کی خبر دینا کہ وہ شئی واقعۃً اس حالت پر نہ ہو تو اس کی تقدیر عبارت ایسے ہو گی: لا الاخبار عن الشئ لا علی الوجہ الذی یکون الشئ بہذا الوجہ۔ الاعلام: اس سے الاخبار کی تفسیر مقصود ہے۔

علی نوعین احدہما الخبر المتواتر سمی بذلک لما انہ لا یقع دفعۃ بل علی التعاقب والتوالی وہو الخبر الثابت علی السنۃ قوم لا یتصور تواطؤہم ای لا یجوز العقل توافقہم علی الکذب ومصداقہ وقوع العلم من غیر شبہۃ

ترجمہ

(خبر صادق) دو قسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام رکھا گیا خبر متواتر کا اس نام کے ساتھ اس لئے کہ یہ ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور پے در پے واقع ہوتی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے جو ثابت ہو ایسی قوم کی زبانوں پر جن کا اتفاق متصور نہ ہو یعنی

عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو جائز قرار نہ دے اور اس کا مصداق بغیر شبہ کے علم کا واقع ہوتا ہے۔

تشریح المتواتر، وتر سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے مجرد کر کے فقط تتابع اور توالی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ تتابع: بعض کے بعد بعض کا آنا۔ توالی: لگاتار آنا۔ مصداق: اسم آلہ کا صیغہ ہے لغوی معنی ہوئے صادق آنے کا آلہ یعنی جہاں خبر متواتر صادق آئے گی وہ یہ ہے کہ اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ وقوع العلم من غیر شبہۃ اس قید سے معلوم ہوا کہ اگر خبر میں تردد ہو تو وہ تواتر نہیں ہے، اور چونکہ علم کا اطلاق کبھی ظن اور یقین دونوں پر کر دیا جاتا ہے اسلئے العلم کے بعد من غیر شبہۃ کی قید سے ظن کو خارج کر دیا۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبر متواتر میں حصول جزم کیلئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انھوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے۔ اور قاضی ابوبکر باقلانی نے کہا کہ چار سے زیادہ ہونے چاہئیں اسلئے کہ شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش آتی ہے اور خبر متواتر میں تعدیل مخبرین نہیں ہوتی، تو اگر چار کی خبر مطلقاً مفید یقین ہوتی تو شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی، انھوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارہ افراد بھیجے تھے کما قال اللہ تعالیٰ بعثنا منھم اثنی عشر نقیبا، اور بعض نے کہا کہ تعداد مخبرین بیس ہونا ضروری ہے، انھوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین اور بعض نے کہا کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انھوں نے فرمان باری یایھا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین پر قیاس کیا ہے، یہ آیت اس دن نازل ہوئی تھی جس دن حضرت عمر فاروقؓ ایمان لائے تھے اور حضرت عمرؓ کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی تھی۔ اور بعض نے کہا ستر کا ہونا ضروری ہے، انھوں نے فرمان باری واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا پر قیاس کیا ہے۔

لیکن ان تمام قیاسات اور تاویلات میں رکاکت ہے اسلئے کہ یہاں کسی دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر تعداد اس سے کم ہو تو اس سے علم یقینی حاصل نہ ہوگا۔

تنبیہ: خبر متواتر کیلئے ضروری ہے کہ مخبرین کی مذکورہ حالت از اول تا آخر ہو دوسری شرط یہ ہے کہ اس کا منتہی حس ہو اور اگر وہ خبر دینی ہے تو اس کا منتہی زبان رسالت ہو، مثلاً لندن آپ نے نہیں دیکھا مگر دیکھنے والے بھی بکثرت ہیں، نیز امام ابوحنیفہؒ کو آپ نے نہیں دیکھا مگر ہر دور میں ان کی خبر دینے والے اتنے ہیں کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو محال جانتی ہے اور اس کے آخر میں ان کے ہم عصر حضرات ان کو اپنی آنکھ سے دیکھنے والے بھی ہیں اسی کو ہم نے کہا کہ اس کا منتہی حس ہو، وقس علی ہذا۔

وھو بالضرورۃ موجب للعلم الضروری کالعلم بالملوک الخالیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ والبلدان

الثانية يحتمل العطف على الملوك وعلى الأزمنة والأول أقرب وان كان أبعد۔

ترجمہ اور یہ (یعنی خبر متواتر) ضرورۃً علم ضروری کو ثابت کرتی ہے۔ جیسے گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور جیسے دور دراز کے شہروں کا علم (البلدان کے اندر) احتمال ہے ملوک پر عطف کا اور ازمنہ پر عطف کا اور اول اقرب ہے اگرچہ یہ (باعتبار لفظ) ابعد ہے۔

تشریح یعنی خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے جیسے گذشتہ زمانوں میں جو بادشاہ لوگ گذرے ہیں ہم کو ان کا علم حاصل ہے اور بغیر استدلال کے محض خبر سے حاصل ہے اور دور دراز کے شہروں کا علم ہم کو محض خبر سے بغیر استدلال کے حاصل ہے۔ یحتمل العطف الخ سے حضرت شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ البلدان النائیۃ کے اندر دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو اور دوسرا یہ کہ اس کا عطف ازمنہ پر ہو اول صورت میں معنی یہ ہوں گے جیسا کہ گذشتہ زمانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں میں۔ اس کے بعد شارح نے فرمایا اگرچہ احتمال ان دونوں کا ہے مگر ملوک پر عطف مگر ازمنہ پر عطف کرنے سے اولیٰ ہے اسلئے کہ اگر ازمنہ پر عطف کرتے ہیں تو یہ صرف ایک مثال بنے گی اور اگر ملوک پر عطف کرتے ہیں تو یہ دو مثالیں ہوں گی اور یہ ظاہر بات ہے کہ دو علم اور دو مثال ایک علم سے بہتر ہے اسی وجہ سے شارح نے فرمایا کہ ازمنہ پر عطف اگرچہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فههنا أمران احدهما أن المتواتر موجب للعلم وذلك بالضرورة فانا نجد من أنفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس إلا بالأخبار والثاني ان العلم الحاصل به ضروري وذلك لانه يحصل للمستدل وغيره حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم إلى العلم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات۔

ترجمہ پس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے اور یہ (یعنی ان کا موجب للعلم ہونا) بدیہی ہے اس لئے کہ ہم اپنے نفوس میں وجود مکہ اور بغداد کے علم کو پاتے ہیں اور یہ علم نہیں مگر خبروں کے ذریعہ اور دوسری یہ کہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لئے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے مستدل اور غیر مستدل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو جن کے لئے اکتساب کے طریقہ کو اور ترتیب مقدمات کو جاننے کی جانب کوئی رہنمائی نہیں ہے۔

تشریح ہہنا کا اشارہ الیہ مفہوم شرح ہے شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں معلوم

فإن قيل خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن وضم الظن إلى الظن لا يوجب اليقين وأيضاً جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لأنه نفس الآحاد۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب ملانا یقین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے کذب کے جواز کو، اس لئے کہ مجموعہ نفس آحاد ہے۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر چند خبر واحد کا مجموعہ ہے تو گویا کہ خبر متواتر میں ایک ظن دوسرے ظن کے ساتھ ملتا ہے اور ظن دوسرے ظن سے مل کر یقین نہیں بن سکتا۔ جب بات یوں ہے تو خبر متواتر کے ذریعہ یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے اور نیز خبر متواتر میں چند آحاد کا اجتماع ہے اور جب مجموعہ میں سے ہر فرد کے اندر احتمال کذب ہے تو مجموعہ کے اندر بھی جواز کذب ہونا چاہئے لہٰذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ آگے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں۔

قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو انفراد کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے اس رسی کی قوت جس کو بالوں سے بانٹا گیا ہو۔

تشریح جواب کا حاصل یہ ہے کہ آپ کی تمام تقریرات مسلّم مگر اس پر تو غور کیجئے کہ ایک دھاگہ اتنا کمزور ہوتا ہے کہ معمولی سے اشارے سے ٹوٹ جاتا ہے مگر جب اس کی ڈور بانٹ دی جاتی ہے یا اس کی رسی یا موٹا رسا تیار کیا جاتا ہے تو اس میں کتنی مضبوطی اور قوت پیدا ہو جاتی ہے یہی حال خبر متواتر کا ہے کہ اگرچہ اس میں آحاد کا ہی اجتماع ہے مگر تعداد حد تواتر کو پہنچ گئی۔ اب اس میں نئی قوت پیدا ہو گئی کہ اس سے احتمال کذب ختم ہو گیا۔

فإن قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين أقوى من العلم بوجود إسكندر والمتواتر قد أنكرت إفادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم پاتے ہیں ایک کے دو کا آدھا ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے زیادہ قوی اور متواتر انکار کیا ہے اس کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت نے جیسے سمنیہ اور براہمہ نے۔

تشریح یہاں سے بھی شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ یہ علم ضروری ہوگا حالانکہ ضروری کے اندر دو باتیں ضروری ہیں (۱) اس میں تفاوت نہ ہو (۲) اس میں اختلاف نہ ہو اس لئے کہ اختلاف کا ہونا نظری ہونے کی علامت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ ضروریات میں تفاوت بھی ہے اور اختلاف بھی، تفاوت کی دلیل یہ ہے کہ وجود اسکندر کا علم بھی بدیہی اور ضروری ہے اور ایک دو کا آدھا ہے یہ بھی ضروری ہے حالانکہ ان دونوں میں تفاوت ہے وجود اسکندر کے علم سے یہ علم زیادہ قوی اور مضبوط ہے کہ ایک دو کا آدھا ہے (کما لا یخفی)

اور اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمنیہ اور براہمہ متواتر کو مفید علم مانتے ہی نہیں تو جب تفاوت اور اختلاف دونوں تو یہاں یہاں موجود ہیں تو اس کو ضروری کہنا غلط ہو گیا۔

تشریح :- سمنیہ۔ سومنات کی جانب منسوب ہے یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور سومنات ہندوستان کا ایک مشہور شہر ہے اور یہ ہندوؤں کی بڑی زیارت گاہ ہے، لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کو آتے ہیں۔ اور ہندوؤں کا یہ خیال ہے کہ سومنات کا بت حرکت اختیاری کرتا ہے اور جو اس کی زیارت کرے گا اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی، جس کو محمود غزنوی نے توڑا تھا شیخ سعدی شیرازی علیہ الرحمہ نے بڑی لطافت کے ساتھ اسکو بیان فرمایا ہے۔

براہمہ :- یہ ہندوستان کے کفار کی منظم قوم شمار کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا براہم کی جانب منسوب ہے انہیں کو پنڈت کہا جاتا ہے۔

قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية في جميع الضروريات۔

ترجمہ ہم جواب دیں گے کہ یہ ممنوع ہے بلکہ کبھی متفاوت ہوتی ہیں ضروری کی انواع تفاوت کے واسطے انس و عادت میں اور ممارست میں اور دل میں کھٹکنے کے تفاوت کے واسطے اور احکام کے اطراف کے تصورات میں تفاوت کے واسطے اور کبھی اختلاف کیا جاتا ہے ضروری میں بربنائے مکابرہ و عناد جیسے سوفسطائیہ تمام ضروریات میں۔

تشریح یہاں سے شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ضروری میں من حیث الضروری تفاوت نہیں ہوتا اور تفاوت نہیں ہوتا بلکہ تفاوت کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز سے انسان کا لگاؤ اور تعلق ہے اور اس سے انس ہے اور دوسری چیز سے نہیں ہے حالانکہ دونوں ضروری ہیں مگر اول اور ثانی میں اسکو تفاوت محسوس ہوگا مگر یہ ضروری کی نسبت پر نہیں بلکہ اس بنیاد پر ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ضروری ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھٹک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہوگا ایسے ہی دو حکم ہیں اور دونوں ضروری ہیں مگر دونوں کے اطراف یعنی محکوم علیہ اور محکوم بہ میں تفاوت ہے تو حکم کے اندر بھی تفاوت ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ضروری میں جو عدم تفاوت ہے وہ ضروری ہونیکے اعتبار سے ہے اور جو تفاوت ہے یہ دیگر عوارض کی بناء پر ہے اور عوارض کی وجہ سے تفاوت کا پایا جانا ضروری ہونیکے منافی نہیں ہے۔

رہا آپ کا یہ سوال کہ ضروری میں اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ متواترات میں سمنیہ اور براہمہ کا اختلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انکار مکابرہ اور عناد پر موقوف ہے جو ضرورت کے منافی نہیں ہے فرقہ سوفسطائیہ نے تمام ضروریات کا انکار کیا ہے مگر ان کے انکار کی وجہ سے ضروری کی ضرورت ختم نہیں ہوئی ایسے ہی مذکورہ دونوں فرقوں کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا اور متواترات کی ضرورت پر کوئی زد نہیں آئی۔

مکابرہ - بڑائی کی غرض سے بلا حق جھگڑا کرنا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ مکابرہ کہتے ہیں خصم کو الزام دینے اور اپنے فضل و کمال کو ظاہر کرنیکے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔ **عناد** - بربنائے عداوت خصم کے حق کا انکار کرنا اور بعض لوگوں نے کہا کہ عناد کہتے ہیں خصم کے الزام کو دور کرنے کے لئے اسکے کلام کو بے سمجھے جھگڑا کرنا۔

خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے۔ خبر متواتر اور خبر رسول میں یہ فرق ہے کہ اول سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم استدلالی۔ استدلالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلیل میں غور وفکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے پھر شارح نے یہاں دلیل کی تین تعریفیں نقل کی ہیں۔ تعریف اول۔ دلیل کہتے ہیں کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ہو جائے۔ تعریف ثانی۔ دلیل وہ ہے جو ایسے قضایا سے مرکب ہو کہ جس سے دوسرا قول لازم آجائے۔ ان دونوں تعریفوں میں یہ فرق ہے کہ وجود صانع کی دلیل تعریف اول کے اعتبار سے عالم ہے کہ اس میں صحیح طریقے سے غور وفکر کرنے سے وجود صانع کا علم ہو جائیگا۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے وجود صانع کی دلیل یہ قیاس ہے العالم حادث وکل حادث فلہ صانع، فللعالم صانع۔

تیسری تعریف: دلیل وہ ہے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آجائے۔ شارح نے فرمایا کہ تعریف ثالث دوسری تعریف سے مناسبت رکھتی ہے اس لئے کہ دونوں کے اندر لزوم ہے بخلاف اول کے تو خبر رسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے، علم تو اسلئے حاصل ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معجزہ کے ذریعہ رسول کی دعویٰ رسالت میں تصدیق فرمائی تو اس کی بات سچی ہوگی اور اس سے علم حاصل ہوگا اور یہ علم استدلالی اس لئے ہے کہ یہ ہر شخص کو حاصل نہ ہوگا بلکہ صرف اس کو حاصل ہوگا جو آپ کی نبوت و رسالت کا قائل ہوگا اور اس بات کو مستحضر رکھے گا کہ جس شخص کی یہ شان ہوگی اس کی خبر سچی ہوتی ہے اور اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔

تنبیہ:۔ اللہ کی قدرت کا یہ دستور رہا ہے کہ وہ رسولوں کے ہاتھوں معجزات کو ظاہر فرماتے ہیں تاکہ متنبی کا نبی سے امتیاز ہو سکے اور معجزہ وہ "امر خارق عادت" ہے جس کا مقابلہ نہ کیا جا سکے جن لوگوں نے الوہیت کا دعویٰ کیا ان سے خوارق کا صدور ہو سکتا ہے اور ہوا ہے اس لئے کہ یہاں التباس کا اندیشہ نہیں ہے اور جو نبوت کا جھوٹا دعویٰ کرے اس سے خوارق کا صدور محال ہے اسلئے کہ یہاں التباس کا اندیشہ ہے لوگ دھوکہ میں پڑ سکتے ہیں کیونکہ نبی انسان ہی ہوتا ہے اور خدائی کے دعویٰ میں التباس کا خطرہ اسلئے نہیں کہ سب جانتے ہیں کہ ہمارے ہی جیسا ذی حیات ہمارا خدا نہیں ہو سکتا۔ جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ ہو۔

والثاني خبر الرسول المؤيد أي الثابت رسالته بالمعجزة والرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فإنه أعم والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله تعالى.

ترجمہ اور خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے وہ رسول کہ مؤید یعنی ثابت ہو جس کی رسالت معجزہ کے ساتھ اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی جانب تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ امر ہے جو خارق عادت ہو جس کے ذریعہ سے اس شخص کے صدق کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے جو اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

تشریح باقی تفصیلات گذر چکی ہیں۔ یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ عموماً علماء کرام یہ فرماتے ہیں کہ نبی اور رسول میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر رسول نبی ہوتا ہے اور نبی کے لئے رسول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ رسول کے اندر یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب نازل ہوئی ہو اس اعتبار سے رسول صرف چار ہوئے حضرت داؤد، حضرت موسیٰ، حضرت عیسیٰ اور جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مگر یہ شارح کا مختار نہیں ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان ترادف ہے اس لئے کہ حضرت

اسمٰعیل علیہ السلام کو قرآن نے رسول و نبی دونوں کہا ہے وکان صادق الوعد وکان رسولا نبیا
۔ ان تفصیلات کتاب کے آخر میں ان شاء اللہ آئیں گی۔

وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالى اى الحاصل بالاستدلال اى النظر فى الدليل وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فبالثانى اوفق واما كونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالى فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع۔

ترجمہ اور وہ یعنی خبر رسول واجب کرتی ہے علم استدلالی کو یعنی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہو یعنی دلیل میں نظر کرنے سے اور دلیل وہ ہے کہ جس میں نظر صحیح کرنے سے مطلوب خبری کے علم تک رسائی ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل ایسا قول ہے جو مرکب ہو چند قضایا سے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو تو تعریف اول کے مطابق وجود صانع کی دلیل عالم ہے اور تعریف ثانی کے مطابق ہمارا قول العالم حادث وکل حادث فلہ صانع ہے اور بہرحال خبر رسول کا موجب علم ہونا تو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر معجزہ کو ظاہر کیا ہے اس کی دعویٰ رسالت میں تصدیق کرتے ہوئے تو وہ سچا ہوگا ان احکام میں جن کو وہ لیکر آیا اور جب وہ سچا ہے تو ان احکام کے مضمون کا قطعاً علم حاصل ہوگا اور بہرحال یہ علم استدلالی ہے اس کے موقوف ہونے کی وجہ سے اس بات کے استدلال و استحضار پر کہ یہ اس کی خبر ہے جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے اور ہر وہ خبر جس کی یہ شان ہوگی پس وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح شارح نے دلیل کی پہلی تعریف میں توصل استعمال کیا ہے جو باب تفعل سے ہے جو تکلف کی جانب مشیر ہے چونکہ استدلال کلفت پر مشتمل ہوتا ہے۔ پھر شارح نے لفظ امکان کو استعمال فرمایا اس لئے کہ دلیل کے دلیل ہونے میں بالفعل وصول معتبر نہیں اسی لئے کہا جاتا ہے کہ مثلاً بہت سے بنانے والے پر دلیل ہیں اگرچہ ان کے اندر کوئی غور نہ بھی کرے۔ بصحیح النظر اس میں صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے۔

دلیل کی پہلی تعریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تعریف متکلمین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دلیل کی تیسری تعریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

والعلم الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات في التيقن اي عدم احتمال النقيض والثبات اي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا۔

ترجمہ: اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبر رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو ضرورۃً ثابت ہے، محسوسات و بدیہیات اور متواترات کے مثل تیقن میں۔ یعنی یقین کا احتمال نہ ہونے میں۔ اور ثبات میں یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں مشکک کی تشکیک سے تو یہ ایسا علم ہے جو اس اعتقاد کے معنی میں ہے جو مطابق ہو جازم ہو ثابت ہو ورنہ وہ البتہ جہل ہوگا یا ظن یا تقلید۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ خبر رسول سے اگرچہ علم استدلالی حاصل ہوتا ہے ضروری نہیں ہوتا مگر تیقن اور ثبات جس طرح علم ضروری میں ہوتا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اندر بھی ہوگا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہوتا ہے اور اس میں ایسا تیقن ہوتا ہے کہ غیر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم بھی استدلالی ہونے کے باوجود اس میں متیقن ہوتا ہے اور جیسے خبر متواتر سے علم حاصل ہونے والا علم ضروری زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کتنے ہی شبہات ڈالنے کی کوشش کی جائے ایسے ہی خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی مشکک کی تشکیک سے زوال کو قبول نہیں کرے گا تو خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کے اندر تین اوصاف ہیں (۱) مطابق یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے ورنہ اگر اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جہل مرکب کہا جائے گا (۲) جازم ہو، جس میں غیر کا احتمال نہ ہو ورنہ یہ ظن ہو جائے گا (۳) ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کرسکے ورنہ یہ تقلید ہوگی شارح کی عبارت والا لکان جہلا او ظنا او تقلیدا لف ونشر مرتب کے طریقہ پر ہے یعنی جہل کا تعلق مطابق سے ہے اور ظن کا جازم سے اور تقلید کا ثابت سے۔

فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول. قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن۔

آپ کی زبانی کوئی بات سنی تو اسکو اس میں کوئی شک نہ ہوگا کہ یہ آپ کا کلام ہے۔

تنبیہ: شارح نے اس حدیث کو یہاں اور شرح مقاصد میں متواتر کہا ہے، حالانکہ یہ حدیث مشہور ہے

فإن قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبر الله تعالى أو خبر الملك أو خبر أهل الإجماع أو الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب كالخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه إلى داره۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر صادق جو مفید علم ہے وہ دو قسموں میں منحصر نہیں ہے بلکہ خبر صادق ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو ملی ہوئی ہو ایسے قرینہ کے ساتھ جو احتمال کذب کو دور کردے جیسے خبر زید کے آنے کی اس کی قوم کے سبقت کرنے کے وقت اس کے گھر کی جانب۔

تشریح: یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے خبر صادق کا دو ہی کے اندر حصر کر دیا حالانکہ یہ حصر درست نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر اور اہل اجماع کی خبر ایسے ہی وہ خبر واحد جس میں ایسے قرائن ملے ہوئے ہوں جن سے کذب اور جھوٹ کا احتمال ختم ہو جاتا ہے ان تمام خبروں سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو پھر دو میں حصر کیوں کیا گیا۔

قلنا المراد بالخبر جنس الخبر الذي يكون سببا للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخبر الله تعالى أو خبر الملك إنما يكون مفيدا للعلم بالنسبة إلى عامة الخلق إذا وصل إليهم من جهة الرسول وخبر أهل الإجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بأنه لا يفيد بمجرده بل بالنظر إلى الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة، قلنا وكذلك خبر الرسول عليه السلام ولهذا جعل استدلاليا

ترجمہ: ہم جواب دیں گے کہ مراد خبر سے ایسی خبر ہے جو علم کا سبب ہو عامۃ الخلق کیلئے محض اپنے خبر ہونے کی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے ایسے قرائن سے جو دلالت عقل کی وجہ سے مفید یقین ہیں۔ تو اللہ تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے نسبت کرتے ہوئے عامۃ الخلق کی جانب جبکہ وہ ان تک پہونچے رسول علیہ السلام کی جانب سے تو انہیں کا حکم خبر رسول کا حکم ہے اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی جواب دیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ خبر اہل اجماع بذات خود مفید نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان ادلہ کی جانب

سے ضروریات کا علم آلات کی سلامتی کے وقت اور کہا گیا کہ عقل ایک جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبات کا علم ہوتا ہے، وسائط کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

تشریح عقل کا استعمال چار معانی کے لئے ہوتا ہے۔ اول وہ چیز جس سے انسان و حیوان میں فرق ہوتا ہے۔ جس کی وجہ سے انسان غور و تدبر کر کے باریک صنعتیں نکالتا ہے۔ امام احمدؒ اور حارث محاسبیؒ نے جو کہا کہ وہ پیدائشی قوت ہے تو اس سے یہی مراد ہے۔ دوم جائز و محال سمجھنے والی قوت طبعی کا نام عقل ہے۔ سوم: تجربہ سے جو ملکہ حاصل ہوتا ہے اسکو عقل کہتے ہیں۔ چہارم: پیدائشی قوت کا کمال یعنی نفسانی خواہشات چھوڑ دے اور طلب آخرت میں لگ جائے۔ پھر عقل کی چار قسمیں ہیں۔ عقل ہیولانی: یہ بچوں کیلئے ہوتی ہے جو فقط علوم و ادراکات کیلئے مستعد ہوتی ہے: بالفعل حادی علوم نہیں ہوتی۔ عقل بالملکہ یعنی قوت درجۂ قوت سے نکل کر فعلیت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور ضروریات و ادراکات کی اس میں بالفعل صلاحیت ہو جائے۔ عقل بالفعل یہ تیسرا درجہ ہے کہ اس میں قوت استنباط پیدا ہو جائے اور یہ عقلاء دنیا کا منتہا ہے۔ عقل مستفاد: یہ چوتھا درجہ ہے کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم و ادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں، یہ انسانی طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور ان کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔

شارح نے عقل کی تعریف یوں کی ہے هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات یعنی نفس و روح کی وہ قوت عقل کہلاتی ہے جس سے نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہوتا ہے۔ علوم سے مراد علم یقینی، اور ادراکات سے مراد یقینی اور ظنی دونوں ہیں۔ عقل کی یہ تعریف بہت جامع ہے جو بچی اور نائم اور بالغ سب پر صادق ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ حارث ابن اسد المحاسبی کے اس فرمان سے یہی مراد ہے ان کا قول ہے غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات۔ غریزہ: اس صفت کو کہتے ہیں جو اول خلقت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہو اسم مفعول کے معنی میں ہے یعنی گڑی ہوئی چیز، اور عقل کے لغوی معنی باندھنے کے ہیں عقل چونکہ اپنے صاحب کو ارتکاب جرم سے روکتی ہے اس لئے اسکو عقل کہتے ہیں۔ حارث محاسبی نے عند سلامۃ الالات کی قید لگادی اس لئے کہ بغیر حواس کی سلامتی کے علم لازم نہ ہوگا جیسے نائم اور نیند کی حالت کے اندر حواس کا تعطل ہے اور نائم کے اندر ضعف ہے۔ اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط الخ یعنی عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ ان مغیبات کا ادراک کر لیا جاتا ہے جو معلوم نہیں ہیں دلائل کے ذریعہ اور محسوسات کو حاصل کر لیا جاتا ہے مشاہدہ کے ذریعہ۔

فهو سبب للعلم صرح بذلك لما فيه من خلاف السمنية والملاحدة في جميع النظريات و بعض الفلاسفة في الالهيات بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء۔

ترجمہ پس عقل علم کا سبب ہے اسکی تصریح فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے الٰہیات کے اندر بنا کرتے ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آراء کے تناقض پر۔

تشریح مصنفؒ نے صراحت کے ساتھ بیان فرمایا کہ عقل علم کا سبب ہے اگرچہ یہ بات پہلے معلوم ہو چکی کہ اسباب علم ہی سے بحث کی جارہی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے میں سمنیہ کا اختلاف ہے اور ملاحدہ کا اختلاف ہے۔ ان دونوں فرقوں کی تمام نظریات کے اندر اختلاف ہے اور یہ لوگ نظر العقل کو بالکل مفید علم نہیں مانتے۔ سمنیہ کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے کہ یہ عجم کی ایک قوم ہے یعنی ہندستان کے کفار جو شہر سومنات کی جانب منسوب ہیں۔ ملاحدہ یہ بھی عجم ہی کی ایک قوم ہے ظاہر میں رافضی ہیں اور باطن ان کا کفر ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ بغیر امام معصوم کے علم حاصل نہیں ہو سکتا اور الٰہیات کے اندر بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ عقل فنون ریاضیہ کے اندر تو مفید علم ہو سکتی ہے الٰہیات میں نہیں کیونکہ الٰہیات ہم سے بعید ہیں، جب ان حضرات سے پوچھا گیا کہ آپ عقل کو مفید علم کیوں نہیں مانتے؟ تو انھوں نے جواب دیا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عقلاء کے اختلاف کی کثرت ہے اور آراء کے اندر تناقض ہے اگر عقل مفید علم ہوتی تو کیوں اختلاف کی کثرت ہوتی اور کیوں آراء کے اندر تناقض ہوتا۔

وَالْجَوَابُ اَنَّ ذٰلِكَ لِفَسَادِ النَّظَرِ فَلَا يُنَافِيْ كَوْنَ النَّظَرِ الصَّحِيْحِ مِنَ الْعَقْلِ مُفِيْدًا لِلْعِلْمِ عَلٰى اَنَّ مَا ذَكَرْتُمْ اِسْتِدْلَالٌ بِنَظَرِ الْعَقْلِ فَفِيْهِ اِثْبَاتُ مَا نَفَيْتُمُوْهُ فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهُ مُعَارَضَةٌ لِلْفَاسِدِ بِالْفَاسِدِ قُلْنَا اِمَّا اَنْ يُفِيْدَ شَيْئًا فَلَا يَكُوْنُ فَاسِدًا اَوْ لَا يُفِيْدُ فَلَا يَكُوْنُ مُعَارَضَةً

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی وجہ سے ہے پس منافی نہیں ہے یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے علاوہ اس بات کے کہ جو تم نے ذکر کیا ہے وہ بھی نظر عقل سے استدلال ہے تو اس کے اندر اس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کی ہے تو تناقض پیدا ہو گیا، پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فاسد کا معارضہ فاسد کے ذریعہ ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ قول یا تو کسی شئی کا فائدہ دے گا تو فاسد نہ رہا یا فائدہ نہیں دے گا تو نفس معارضہ نہ ہوا۔

تشریح ماقبل میں مذکورہ تین فرقوں نے کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونے کا انکار کیا تھا اس کا جواب دیا گیا کہ اختلاف نظر و فکر کے اندر فساد اور کھوٹ کی وجہ سے ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ نظر صحیح بھی مفید علم نہیں ہوگی، جیسے اگر بھینگا ایک کو دو دیکھتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ آنکھ

آنکھ والے نے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔ دوسرا جواب الزامی ہے کہ آپ نے جو کہا ہے کہ کثرت اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے، تم نے بھی تو بہ نظر العقل ہی سے استدلال کیا ہے اس کا انکار بھی کرتے ہو اور اس سے کام بھی لیتے ہو؟

فریق مخالف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ ہم نے جو کہا کہ قول فاسد تھا ہم نے بھی قول فاسد کو قول فاسد سے رد کر دیا ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے تو ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کہ بہت مشہور ہے جہور کی جانب سے اس پر گرفت کی گئی کہ تم نے جو بات کہی ہے اس نے کچھ فائدہ دیا یا نہیں دیا تو اسکو معارضہ کہنا غلط ہو گیا اور اگر تم کہو کہ فائدہ دیا تو اسکو فاسد کہنا غلط ہو گیا اور ہماری بات ثابت ہو گئی کہ نظر العقل مفید علم ہے

فان قيل كون النظر مفيدًا للعلم ان كان ضروريًا لما وقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريًا يلزم اثبات النظر بالنظر وانه دور۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہ واقع ہوتا جیسے ہمارے قول الواحد نصف الاثنین میں، اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آتا ہے اور یہ دور ہے۔

تشریح فریق مخالف کی جانب سے ایک ... ہے کہ آپ نے جو کہا ہے کہ نظر صحیح مفید علم ہے یہ آپ کا مقولہ اب اس پر ... سوال یہ ہے کہ ... ہے یا نظری، ہم آپ جو بھی جواب دیں گے وہ اشکال سے خالی نہ ہو گا مطلب یہ کہ آپ اگر فرمائیں کہ ضروری ہے تو ہم کہیں گے کہ ضروری کے اندر اختلاف نہیں ہوا کرتا حالانکہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسا کہ مشاہدہ ہے وہاں تو ضروری ایسا ہونا چاہئے جس میں اختلاف بالکل نہ ہو سکے جیسے ایک دو کا آدھا ہے یہ ضروری ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، اور اگر آپ اس قول کو نظری مانتے ہیں تو اس کو ثابت کرنے کیلئے دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی اور اس سے دور لازم آئیگا جو باطل ہے آگے حضرت شارح اس اعتراض کا جواب دیں گے اولاً شق اول کو اختیار کر کے اور ثانیاً شق ثانی کو اختیار کر کے فرماتے ہیں۔

قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية هذا

النظر بل لکونہ صحیحاً مقروناً بشرائطہ فیکون کل نظر صحیح مقرون بشرائطہ مفیداً للعلم وفی تحقیق ھٰذا المنع زیادۃ تفصیل لا یلیق بھٰذا الکتاب۔

ترجمہ ہم جواب دینگے کہ ضروری کبھی واقع ہوتا ہے اس میں اختلاف یا تو عناد کی وجہ سے یا ادراک کے اندر قصور کی وجہ سے اس لئے کہ عقلیں متفاوت ہیں فطری اعتبار سے عقلاء کے اتفاق کے ساتھ اور ثابت ہے استدلال کے ساتھ اور اخبار کی شہادت کے ساتھ اور نظری کبھی ثابت ہوتا ہے ایسی نظر مخصوص کے ساتھ کہ جسکو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا جیسا کہ کہا جاتا ہے ہمارا قول العالم متغیر وکل متغیر حادث تو یہ فائدہ دیتا ہے حدوث عالم کے علم کا ضروری اور یہ اس نظر کی خصوصیت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کے ایسا صحیح ہونے کی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہے تو ہوگی ہر وہ نظر صحیح جو اپنی شرطوں کے ساتھ ملی ہوئی ہو مفید علم اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے لائق نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں پہلے شق اول کو اختیار کرکے یعنی ہم نے اس قضیہ مذکورہ کو ضروری مان لیا مگر ضروری مان لیا مگر ضروری کے اندر بھی اختلاف واقع ہوتا ہے جس کے اسباب بکثرت ہیں کبھی کو بر بنائے عناد ضروریات میں اختلاف کیا جاتا ہے اور عناداً حق کے انکار کر دیا کرتے ہیں اور کبھی سمجھنے میں خلاف ہوتا ہے کہ قضیہ کی دونوں طرفوں کے ادراک میں قصور کوتاہی ہوتی ہے لہٰذا ہمارا مذکورہ قول کل نظر صحیح مفید للعلم بدیہی ہے لیکن مخالفین نے عناداً یا عقلی کوتاہی کی وجہ سے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے فرقہ سوفسطائیہ نے تمام بدیہیات کا انکار کیا ہے اب سوال پیدا ہوا کہ ادراک کے اندر قصور کیوں ہوتا ہے ؟ تو اس کا جواب دیا کہ فطرت کے اعتبار سے عقول متفاوت ہیں جس پر عقلاء کا اتفاق ہے جس کا ہم رات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ عقولوں میں کتنا تفاوت ہے۔

واستدلال من الآثار۔ آثار سے مراد احادیث بھی ہو سکتی ہے اور اہل عقول کے کارناموں کا مشاہدہ بھی یعنی ہم رات دن دیکھتے ہیں کہ بعض علوم ومعارف کے دقائق وحقائق تک اس طرح پہونچ جاتے ہیں کہ دوسروں کو اسکی ہوا بھی نہیں لگ سکتی۔ وشہادۃ من الاخبار اور احادیث کی شہادت بھی اس سلسلے میں موجود ہے کہ عقول میں تفاوت ہے کیونکہ صحیح حدیث کے اندر عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے۔ من ناقصات العقل والدین فریق مخالف کو یہ جواب شق اول کو اختیار کرکے دیا گیا ہے جو امام رازی کا مختار ہے۔

اور دوسرا جواب شق ثانی کو اختیار کرکے دیا ہے جو امام الحرمین کا مختار ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم قضیہ مذکورہ کو نظری مانتے ہیں اور نظری کو ثابت کرنے کے لئے اثبات دلیل کی حاجت پیش آئے گی اور وہ

میں بولا جائے تو اس کے معنی ہوں گے جس میں بندہ کے کسب کو دخل نہ ہو بالفاظ دیگر جو بندہ کی زیر قدرت داخل نہ ہو جیسے خود اس کی تحصیل زیر قدرت ہے اور نہ اس کا ازالہ زیر قدرت ہے۔

جب یہ تقریر ذہن نشین ہو گئی تو شیخ نور الدین بخاری جن کی کتاب بدایہ ہے ان کے کلام میں بظاہر جو تعارض معلوم ہو رہا تھا وہ ختم ہو گیا کہ انہوں نے ارشاد فرمایا علم حادث کی دو قسمیں ہیں ضروری، اور اکتسابی پھر اکتسابی کی دو قسمیں کی ہیں ضروری اور استدلالی۔ یہاں بظاہر تعارض معلوم ہو رہا ہے مگر گذشتہ تقریر سے یہ تعارض ختم ہو گیا کیونکہ اول ضروری وہ اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور ثانی ضروری وہ استدلالی کے مقابلہ میں ہے اور ان دونوں کی تعریفوں میں فرق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي باول التوجه من غير احتياج الى تفكر فهو ضروري كالعلم بان كل الشيء اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم منه فهو لم يتصور معنى الجزء والكل۔

ترجمہ اور جو ثابت ہو اس سے یعنی وہ علم جو ثابت ہے عقل سے بداہۃً یعنی اول توجہ سے تفکر کی جانب احتیاج کے بغیر پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شئی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ کل اور جزء اور اعظم کے معنی کے تصور کے بعد کسی شئی پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں توقف کیا اس حیثیت سے کہ اس نے گمان کیا کہ انسان کا جزء جیسے مثلاً ہاتھ کبھی اس سے بڑا ہوتا ہے تو اس نے جزء اور کل کے معنی کا تصور ہی نہیں کیا۔

تشریح اس لئے کہ ہاتھ اور پورا بدن مل کر مجموعہ ہے تو اگرچہ ہاتھ کتنا بھی لمبا ہو جب اس کو بقیہ بدن سے منفک شمار کیا جائیگا تو مجموعہ سے چھوٹا ہی ہوگا باقی باتیں بالکل سہل ہیں۔

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ بالاستدلال اي بالنظر في الدليل سواء كان استدلالا من العلة على المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا وقد يخص الاول باسم التعليل والثاني بالاستدلال فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل والنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك في الحسيات۔

ترجمہ اور جو ثابت ہو عقل سے استدلال کے ذریعہ یعنی دلیل میں نظر کرنے سے تو وہ علت سے معلول پر استدلال ہو جیسا کہ جبکہ اس نے آگ دیکھی پس جان لیا کہ اس کیلئے دھواں ہے یا معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے جبکہ دھواں دیکھا پس جان لیا کہ یہاں آگ ہے اور اول کو مخصوص کیا جاتا ہے تعلیل کے نام سے اور ثانی کو استدلال کے ساتھ (جو عقل کے استدلال سے حاصل ہو) وہ اکتسابی ہے یعنی جو کسب کے ذریعہ حاصل ہو اور کسب وہ اسباب کا استعمال کرنا ہے اختیار کے ساتھ جیسے عقل کو گردش دینا (یعنی کام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا مقدمات میں استدلالیات کے اندر اور جیسے کان جھکا دینا اور پلکوں کو کھولنا اور اس کے مثل حسیات کے اندر۔

تشریح اس کی شرح ماقبل میں گذر چکی ہے دیکھی جانی پہچانی بات ہے کہ اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اسکو استدلال لمی کہتے ہیں اور اسی کو تعلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اسکو استدلال انی کہتے ہیں اور اسی کو استدلال کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اسی کی مثال شارح پیش فرما چکے ہیں۔ دوسری مثال ہم عرض کرتے ہیں تعفن اخلاط سے بخار پر استدلال استدلال لمی ہے اور بخار سے تعفن اخلاط پر استدلال استدلال انی ہے کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہوا کرتا ہے اور آگ اور تعفن اخلاط مقدم ہیں دھواں اور بخار پر۔

فالاكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار۔

ترجمہ تو اکتسابی استدلالی سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ وہ دیکھنا جو بالقصد والاختیار ہو (کہ یہ اکتسابی تو ہے مگر استدلالی نہیں ہے)۔ تشریح ماقبل میں گذر چکی ہے۔

واما الضروري فقد يقال في مقابلة الاكتسابي ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اي يكون حاصلا من غير اختيار للمخلوق وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر في الدليل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا اي حاصلا بدون الاستدلال فظهر انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير

كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله والثاني وهو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه وأسبابه ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان

ترجمہ اور بہرحال ضروری تو یہ کبھی بولا جاتا ہے اکتسابی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ جس کی تحصیل مخلوق کی زیر قدرت نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو۔ اور ضروری کا کبھی بولا جاتا ہے استدلالی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے ضروری کی اس طریقہ پر کہ جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو جائے پس اسی وجہ سے بعض علماء نے اس علم کو جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے اکتسابی قرار دیا یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہونے والا اور بعضوں نے اسکو ضروری قرار دیا یعنی بغیر استدلال کے حاصل ہونے والا۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تعارض نہیں ہے اس حیثیت سے کہ انھوں نے فرمایا کہ علم حادث دو قسم پر ہے ایک ضروری اور وہ وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب و اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے اپنے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور دوسرے اکتسابی ہے اور وہ وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرنا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں، حواس سلیمہ اور خبر صادق اور نظر العقل۔ پھر انھوں نے فرمایا کہ جو علم نظر العقل سے حاصل ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی قدر فکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھواں کو دیکھ کر آگ کے وجود کا علم ہو جانا۔

تشریح:۔ گذشتہ تقریر کے ہوتے مزید تشریح کی حاجت نہیں ہے۔

والإلهام المفسر بإلقاء معنى في القلب بطريق الفيض ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق حتى يرد به الاعتراض على حصر الأسباب في الثلثة وكان الأولى أن يقول ليس من أسباب العلم بالشيء إلا أنه حاول التنبيه على أن المراد بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات إلا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له ثم الظاهر أنه أراد أن الإلهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للإلزام على الغير وإلا فلا شك أنه

فقد يحصل به العلم وقد ورد القول به في الخبر نحو قوله عليه السلام ألهمني ربي وحكي عن كثير من السلف وأما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال فكأنه أراد بالعلم ما لا يشملهما وإلا فلا وجه لحصر الأسباب في الثلاثة۔

ترجمہ اور الہام جس کی تفسیر کی گئی ہے بطریق فیض قلب میں معنی کے القاء کرنے سے تو کسی شئی کی صحت کے سلسلہ میں معرفت کے اسباب میں سے اہل حق کے نزدیک نہیں ہے یہاں تک کہ اس کے ذریعہ تین میں اسباب کے حصر کرنے پر اعتراض وارد ہو اور اولیٰ بات یہ تھی کہ مصنف یوں فرماتے "نہیں ہیں اسباب العلم" بالشئ۔ مگر تحقیق مصنف نے ارادہ کیا تنبیہ کرنے کا اس بات پر کہ ہمارے نزدیک علم اور معرفت سے ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ بعض حضرات نے اصطلاح مقرر کرلی ہے علم کو خاص کرنے کی مرکبات و کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط اور جزئیات کے ساتھ مگر تحقیق لفظ صحت کی تخصیص ذکر کرنے کے ساتھ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنف نے ارادہ کیا ہے کہ الہام یہ ایسا سبب نہیں ہے کہ جس سے عام مخلوق کو علم حاصل ہو اور جو غیر پر الزام کی صلاحیت رکھے ورنہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ الہام کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے اور اس سلسلہ میں خبر کے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے فرمان نبوی ألهمني ربي اور بہت سے سلف سے یہ منقول ہے۔

اور بہرحال ایک عادل آدمی کی خبر اور مجتہد کی تقلید دونوں ظن کا فائدہ دیتی ہیں اور اس اعتقاد جازم کا جو زوال کو قبول کرتے ہیں تو گویا مصنف کی مراد علم سے وہ ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ تو کوئی وجہ نہیں ہے اسباب کو تین میں منحصر کرنے کی۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ آپ نے اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کر دیا ہے حالانکہ الہام بھی علم کا سبب ہے؟ اس کا جواب دیا گیا کہ الہام علم کا سبب نہیں ہے اس سے کسی شئی کی صحت دوسروں کو علم نہیں ہو سکتا۔

پھر اعتراض ہوا کہ اس سے پہلے مصنف نے لفظ علم کو استعمال کیا ہے اور الہام کے اندر معرفت کو استعمال کیا ہے یعنی مصنف نے کہا ہے لیس من اسباب المعرفة بصحة الشئ، تو آخر ایسا کیوں کیا گیا؟

اس کا جواب دیا گیا کہ مصنف کا مقصود اس سے شاید یہ ہے کہ بتایا جائے یہاں علم و معرفت متحد ہیں چاہے یہاں دو اصطلاح مقرر نہیں ہے جو بعض لوگوں نے کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مرکبات و کلیات کے ساتھ ہے اور معرفت کا بسائط اور کلیات کے ساتھ۔

پھر شارح نے مصنف پر ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنف نے لفظ صحت کا جو اضافہ کیا ہے یہ بے سود ہے بلکہ خلاف معنی کی جانب متوہم ہے یعنی اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ صحت شئی کی معرفت کا سبب نہیں البتہ اس کے ذریعہ فساد کا علم ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے لفظ صحت بے محل استعمال کیا ہے۔

مگر شارح کا اعتراض غلط ہے اسلئے کہ صحت بمعنی ثبوت کے لغت میں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے۔ لیس من اسباب المعرفة بثبوت الشیٔ لہٰذا اعتراض بے محل ہے جیسے شاعر کا شعر ہے جس میں صحت ثبوت کے معنی میں ہے۔

صح عند الناس انی عاشق غیر ان لم یعرفوا عشقی بمن

یعنی یہ بات تو ثابت ہے لوگوں کے نزدیک کہ میں عاشق ہوں مگر لوگ میرے عشق سے واقف نہیں ہیں۔ شم، الظاہر اس سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متکلمین اسباب عامہ سے بحث کرتے ہیں، ورنہ مخلوق کے واسطے الہام علم کا سبب نہیں ہے ورنہ خواص کیلئے الہام بھی علم کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود ہے الہمنی ربی قلت اس حدیث کی تخریج نہیں ملی۔ دوسری حدیث ہے اتقوا فراسة المؤمن فانہ ینظر بنور اللہ، مگر اس حدیث کو علامہ صنعانیؒ نے موضوع کہا ہے حالانکہ یہ روایت ترمذی شریف میں ہے اسی وجہ سے علامہ سیوطیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اور حدیث کی بیان سیوطیؒ تو ہے اور بہت سے اسلاف سے الہام منقول ہے جیسے شیخ عبد القادر جیلانیؒ، شیخ محی الدین ابن العربیؒ، ابو یزید بسطامیؒ، سہیل تستریؒ، حضرت جنید بغدادیؒ وغیرہ کے متعدد ایسے قصے و واقعات ملتے ہیں۔

ایک عادی آدمی کی خبر سے اور مجتہد کی تقلید سے بھی علم حاصل ہوتا ہے، مگر اول سے علم ظنی حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے ایسا اعتقاد جازم حاصل ہوتا ہے جو زوال کو قبول کر لیتا ہے۔

اور اسباب علم سے مصنفؒ کی مراد وہ علم ہے جو یقینی ہو اور زوال کو قبول نہ کرے اگر یہ بات نہ ہوتی تو پھر اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی، بلکہ خبر آحاد اور تقلید بھی اسباب علم میں سے ہوتے۔

صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ چونکہ تقلید زوال کو قبول کر لیتی ہے۔ اسی وجہ سے امام طحاویؒ نے شافعیؒ کے مذہب کو ترک کر کے حنفی مسلک اختیار فرمایا۔ اور وجہ اس کی یہ لکھی ہے کہ امام طحاویؒ نے شافعیؒ کی کتاب میں یہ پڑھا کہ اگر حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا پیٹ چاک نہیں کیا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائیگا اور امام طحاویؒ کے ساتھ یہی واقعہ پیش آیا تھا کہ انکی ماں کا انتقال ہوا اور وہ پیٹ میں تھے تو پیٹ چاک کر کے انکو نکالا گیا تو امام طحاویؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک ترک کر دیا کہ میں ایسے مذہب پر راضی نہیں ہوں جو میری ہلاکت سے راضی ہو اور یہ مجتہد نہ رہتے ہیں۔ بلکہ ائمہ ثلاثہ کے بعد امام طحاویؒ اور حافظ ابن ہمام جیسا شخص مقلد نہیں کہا گیا کیونکہ یہ دونوں حضرات علم حدیث کو حافظ کئے ہوئے تھے۔

قلت: امام طحاویؒ کے تبدیلی مذہب کی جو وجہ صاحب نبراس نے بیان کی ہے وہ غلط ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی کتاب میں موجود ہے کہ ایسی صورت میں حاملہ میتہ کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود امام طحاویؒ سے منقول ہے کہ میں نے ہے

وَالعَالَمُ اي ماسوى الله تعالى من الموجودات مما يُعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذلك فتخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزائه من السموات وما فيها والارض وما عليها مُحدَثٌ اي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ثم اشار الى دليل حدوث العالم بقوله -

ترجمہ اور عالم یعنی موجودات میں سے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں جن سے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم الاعراض اور عالم النباتات اور عالم الحیوان وغیرہ تو خارج ہو گئیں اللہ تعالیٰ کی صفات اس لئے کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جیسا کہ وہ عین ذات بھی نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء کے ساتھ آسمان اور جو کچھ ان کے اندر ہے اور زمین اور جو کچھ زمین پر ہے حادث ہے یعنی عدم سے وجود کی جانب نکالا گیا ہے اس معنی کر کے کہ وہ معدوم تھا پھر پایا گیا، خلاف ہے فلاسفہ کا اس حیثیت سے کہ وہ گئے ہیں سماوات کے قدیم ہونے کی جانب مع ان کے مادوں کے اور صورتوں کے اور شکلوں کے اور عناصر کے قدیم ہونے کی جانب ان کے مادوں کے ساتھ اور ان کی صورتوں کے ساتھ لیکن قدیم بالنوع کے طور پر اس معنی کر کے کہ وہ کبھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حدوث کے قول کا اطلاق کیا ہے لیکن غیر کی جانب احتیاج کے معنی میں نہ کہ اس کے وجود پر عدم کے مقدم ہونے کے معنی میں، پھر مصنف نے اشارہ کیا ہے حدوث عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ نے حدوث عالم کی بحث کو شروع فرمایا ہے۔ یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اللہ کے اسماء توقیفی ہیں حالانکہ ان ناموں میں صانع نہیں ہے تو پھر اسکو صانع کیوں کہا گیا ہے؟ بعض حضرات نے اس کا جواب دیا کہ قرآن میں موجود ہے صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ مگر اس پر پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ یہاں پر تو مصدر لایا گیا ہے مشتق یعنی صانع نہیں لایا گیا اور مصدر پر اکتفاء کا جواز مختلف فیہ ہے، علامہ سیوطیؒ نے جواب دیا کہ حدیث میں صراحۃً صانع کا اطلاق کیا گیا ہے، عن حذیفۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ صانعٌ کل صانعٍ وصنعتہ رواہ الحاکم فی المستدرک۔ قلتُ مسلم شریف میں یہ حدیث ہے عن ابی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یقولنّ احدکم اللھم اغفر لی ان شئتَ

کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ ما سوا اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض ہے یا جزء لا یتجزیٰ ہے۔ اور فلاسفہ ملائکہ اور نفوس ناطقہ کو مجردات میں سے شمار کرتے ہیں اور مجردات اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کر سکتے اور فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوس ناطقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہاں پر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ حضرات متکلمین اللہ کو جوہر نہیں کہتے اور اس کی صفات کو عرض نہیں کہتے بلکہ یہ جرأت و دلیری فلاسفہ نے کی ہے کہ اللہ کو جوہر اور اس کی صفات کو عرض شمار کیا ہے اور فلاسفہ نے ممکنات میں جواہر مجردہ کو ثابت کیا ہے متکلمین کے نزدیک کوئی ممکن مجرد نہیں ہے۔

اعیان واعراض کی تعریف ابھی آئیگی یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ معتزلہ میں سے ابن کیسان اصم نے تمام عالم کو جوہر مانا ہے اور عرض کے وجود کا قطعاً انکار کیا ہے۔ تو اس نے حرارت و برودت لون وغیرہ اور تمام اعراض کو جواہر میں شمار کیا ہے اور معتزلہ میں سے نظام نے تمام عالم کو اعراض مانا ہے اور اعیان کے وجود کا انکار کیا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ دونوں قول بداہۃً مردود ہیں۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل متحد ہیں نیز عرض اور حال متحد ہیں اور فلاسفہ نے محل کو موضوع سے اور حال کو عرض سے عام مانا ہے یعنی ان کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت مانی ہے۔ (والتفصیل فی النبراس)

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہوگئیں تو اب عبارت کی تشریح ملاحظہ فرمائیں!

ثم اشار الی دلیل حدوث العالم بقولہ اذ ہو۔ یعنی مصنفؒ نے ابھی آپ کے سامنے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ اب ماتن اس دعویٰ کی دلیل کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں اپنی اس عبارت سے: اذ ہو اعیان و اعراض۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم یا تو عین اور جوہر ہے یا عرض ہے اور دونوں حادث ہیں تو مجموعہ بھی حادث ہوگا۔ شارحؒ نے اگلے صفحات میں اس دلیل کے ایک ایک جزء سے سیر حاصل بحث کی اور اس کے بعد فرمایا کہ عالم حادث ہے گویا دلیل کا نتیجہ اور دلیل کی تکمیل کافی دیر کے بعد ہوگی اسلئے خاطر جمع رکھ کر اور دل کو مطمئن کر کے شارحؒ کی تقریرات سنتے جائیے جس کا خلاصہ یہ ہوگا کہ حدوث عالم کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشیاء تو جوہر ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اس انحصار کی دلیل یہ ہے کہ شئی یا تو قائم بالذات ہوگی یا قائم بالغیر ہوگی، اول جوہر اور ثانی عرض ہے اور یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا۔

ولم یتعرض لما ذا۔ ماتن نے حدوث عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ صرف اشارہ کر کے سکوت اختیار فرمایا وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ طویل بحث تھی جس کیلئے مختصر العقائد موزوں نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ ماتن نے صرف مسائل کے بیان پر اکتفاء فرمایا ہے دلائل سے تعرض نہیں کیا۔

سوال: جب بات یہ ہے تو ماتن نے اشارہ دلیل کی جانب کیوں کیا اس سے تو شارحؒ کے کلام میں تعارض معلوم ہوتا ہے؟ **جواب:** کچھ تعارض نہیں اشارہ اور چیز ہے اور ذکر کرنا اور چیز ہے اثبات اشارہ کا

مراد ممکن ہے مگر نتیجہ اور خلاصہ کلام دونوں ہی صورتوں میں متحد رہے گا۔ کما لا یخفیٰ علی المتامل۔

شارح نے مطلق قیام کے معنی بیان نہیں فرمائے بلکہ قیام ممکن کے معنی ذکر کئے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ قیامہ میں ضمیر کا استعمال کیا ہے لہٰذا اس سے قیام واجب تعالیٰ بذاتہ خارج ہوگا قیامہ کے معنی کو ذکر کرتے ہوئے شارح نے چند الفاظ کا استعمال فرمائے ہیں یعنی تحیز وغیرہ جس کی تفصیل ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں متکلمین کے نزدیک جو قیام کے معنی ہیں اسکو مقدم بیان کیا جارہا ہے اور عند الفلاسفہ جو اس کی تشریح ہے اسکو مؤخر کرکے ذکر کیا جارہا ہے۔

متکلمین نے قیام الممکن بالذات کے معنی یہ بیان فرمائے ہیں کہ شئی ممکن کا تمکن اور اس کا کسی جگہ کو پُر کرنا خود اس کا ذاتی فعل ہو ایسا نہ ہو کہ اس کا تحیز شئی آخر کے تحیز کے تابع ہو بلکہ اس کا تحیز ممکن جوہر کے تحیز و تمکن کے تابع ہے اس تقریر سے معلوم ہوگیا کہ عین کا قیام کسی شئی آخر کے تابع نہیں ہوتا اور عرض کا قیام جوہر کے تابع ہے یہی جوہر عرض کا موضوع اور اس کا مقوم ہے جو اس کو قائم کئے رہتا ہے۔

اب اس تقریر سے ایک مسئلہ اور پیدا ہوگیا جسکو شارح نے اپنی مندرجہ ذیل عبارت ومعنی وجود العرض فی الموضوع الخ سے صاف کر رہا ہے۔

عرض کے موضوع میں ہونے کا کیا مطلب ہے؟ عرض کے موضوع یعنی جوہر میں ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ عرض کا وجود در حقیقت جوہر کے موضوع کے تحت ہوتا ہے علیحدہ سے اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا جس کا مفہوم سید سند نے شرح مواقف میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ عرض اور جوہر (موضوع) کو باہم اشارہ کے ذریعہ جدا نہیں کیا جاسکتا۔ خیر حاصل کلام وہی ہے کہ عرض کا وجود جوہر کے تحیز کے تابع ہوتا ہے جس کا ثبوت اور علامت یہ ہے کہ عرض کو موضوع سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر انتقال کی کوشش کی جائیگی تو بغیر انتقال موضوع کے ناحاصل اور غیر مفید ہوگی مثلاً کپڑا سبز ہے، تو کپڑا موضوع ہے اور جوہر ہے اور ہرا رنگ عرض ہے تو یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ ہرے رنگ کا مستقل طور سے وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہرے رنگ کو کپڑے سے جدا کرکے منتقل کرنا چاہیں تو ناممکن اور لا حاصل ہے پس معلوم ہوا کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود جوہر کے وجود کے تابع ہے۔

ایک عجیب اشکال آپ فرماتے ہیں کہ عرض کا انتقال نہیں ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم عرض ہے جو عالم کی ذات کے ساتھ قائم ہے مگر جب عالم دوسروں کو مسئلہ سمجھاتا ہے تو دوسروں کو بھی اس مسئلہ کا علم ہو جاتا ہے تو اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ علم کا انتقال ہوتا ہے حالانکہ اسکو تسلیم کیا گیا ہے۔

جواب:- در حقیقت اس مقام پر دو علیحدہ علیحدہ اشیاء ہیں (۱) انتقال (۲) فیضان۔ اشکال میں جس کی گئی مثال میں انتقال نہیں پایا جارہا ہے کیونکہ اگر عالم سے علم کا انتقال مان لیا جائے تو یہ بات

میں ہے جو کہ اسم ہے نہ کہ صفت۔

تشریح یہ بات تو پہلے سے معلوم ہو چکی ہے کہ مصنفؒ کا مقصود حدوث عالم پر دلیل پیش کرنا ہے جس کا خلاصہ ہم عرض کر چکے ہیں وھو ای ما لہ قیام بذاتہ من العالم الخ۔ شارحؒ نے ہی ما لہ الخ سے ہو کے مرجع کو متعین کر دیا ہے اور اس کا مرجع عین بھی ہو سکتا تھا یعنی جو قائم بالذات ہے وہ یا تو مرکب یا غیر مرکب۔ غیر مرکب کی تفصیل آگے بیان کی جائیگی۔ اور جو مرکب ہے اس میں اختلاف ہے، دو جزؤں سے مرکب ہے یا زیادہ اجزاء سے۔ فیما فوقہا کے اندر بعض حضرات نے کہا ہے کہ فو ق کے معنی میں ہے اور یہ فوقا صیغہ اسم فاعل مقصدر کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوں گے اور اصعد صعوداً یعنی دو جزء ہوں یا اس سے زیادہ ہوں، اور اسی مرکب کو جسم کہتے ہیں تو جمہور اشاعرہ کے نزدیک دو جزء سے مرکب ہے۔

وعند البعض لابد من ثلثۃ اجزاء لیتحقق الابعاد الثلثۃ اعنی الطول والعرض والعمق

اور بعض اشاعرہ کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے ورنہ اس کے بغیر ابعاد ثلثہ متحقق نہیں ہو سکتے جس کی تفصیل ہم تقریر میں عرض کر چکے ہیں۔

وعند البعض من ثمانیۃ اجزاء لیتحقق تقاطع الابعاد الثلاثۃ علی زوایا قائمۃ

اور ابو علی جبائی کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے آٹھ اجزاء کا ہونا ضروری ہے تاکہ ابعاد ثلثہ کا بھی تحقق ہو سکے اور چند زاویہ قائمہ پر ان کا تقاطع بھی ہو سکے جس کی صورت ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے۔

ولیس ھذا نزاعا لفظیا راجعا الی الاصطلاح حتی یدفع بان لکل احد ان یصطلح علی ما شاء بل ھو نزاع فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم بازائہ ھل یکفی فیہ الترکیب من جزئین ام لا۔

یہاں سے شارحؒ صاحب المواقف پر تعریض کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے اس کو نزاع لفظی قرار دیا ہے حالانکہ یہ نزاع لفظی نہیں بلکہ نزاع حقیقی ہے۔ یہاں یہ کہنے سے چھٹکارا نہیں ہو سکتا کہ ہر فریق کو اپنی اصطلاح مقرر کرنیکا حق ہے یہ تو نزاع لفظی کی صورت میں کہا جا سکتا تھا بلکہ یہاں تو یہ اختلاف ہے کہ وہ معنی جس کے لئے لفظ جسم کو وضع کیا گیا ہے اس کے لئے دو جزؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

تنبیہ:۔ فقیر الضیاءت اپنے دل کی بات عرض کرتا ہے کہ تعریفات کے اندر حقیقت سے گفتگو ہوتی ہے، مجازات سے نہیں اور یہ بھی مسلّم ہے کہ جسم کے اندر ابعاد ثلاثہ کا تحقق ضروری ہے تو پھر قول اول کے مطابق بالفعل بعد واحد کا تحقق ہے اور قول ثانی کے مطابق بالفعل بُعدین کا تحقق ہے جس سے ان دونوں اقوال کا مرجوح ہونا معلوم ہوتا ہے البتہ ابو علی جبائی اگرچہ اس کا مذہب باطل ہے مگر یہاں اس کے قول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اس نے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مانی ہے جس کی وجہ سے بالفعل ابعاد ثلاثہ کا تحقق ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

احتج الاولون بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد انہ اجسم من الاٰخر فلولا ان مجرد الترکیب کاف فی الجسمیۃ لما صار بمجرد زیادۃ الجزء ازید فی الجسمیۃ ۔: جمہور اشاعرہ نے اپنے قول پر دلیل پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو جسم جو دونوں بالکل مساوی الاجزاء ہیں اب اگر ان دونوں میں سے ایک پر ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید علیہ دوسرے سے اجسم ہوگا تو محض ایک جزء کے اضافہ کی وجہ سے اجسم ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم بننے کیلئے محض ترکیب کا تحقق کافی ہے جس کا ادنیٰ درجہ دو جزء ہیں ۔

تنبیہ :۔ اس دلیل پر احقر کو اعتراض ہے (۱) اجسمیت میں اور عوارض میں تشکیک نہیں ہوتی کما تقرر فی السلم اور اس دلیل میں تشکیک بالزیادۃ متحقق ہے کما لا یخفیٰ علی المتأمل (۲) اس میں مصادرہ علی المطلوب کا شبہ ہے پہلے جب دو جسموں کو جسم کہا جائے تب ہی تو یہ دلیل جاری ہونیکا امکان ہے اور ابھی تو جنکو جسمان مساویان سے تعبیر کیا گیا ہے ان کا جسم ہونا ہی محل تامل ہے۔ یہ دو اشکال تو اس مقام پر فقیر کو ہوئے ہیں۔ شارح نے بھی یہاں ایک اشکال قائم کر کے اس کا جواب دیا ہے فتدبر۔

وفیہ نظر لان افعل من الجسامۃ بمعنی الضخامۃ یقال جسم الشیء ای عظم فھو جسیم وجسام بالضم والکلام فی الجسم الذی ھو اسم لا صفۃ ۔

یعنی فریق اول نے جو استدلال اپنے قول پر پیش کیا ہے اس پر علامہ تفتازانی کو بھی اعتراض ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا استدلال خروج عن البحث ہے گفتگو چل رہی تھی ذات جسم کی جو اسم ہے اور آپنے گفتگو شروع کر دی صفت کی یعنی اجسم کی جو اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کے معنی زیادہ ضخم اور موٹا ہونے کے ہیں اس لئے استدلال درست نہیں ہے کیونکہ جب اہل زبان اپنے محاورات میں ہذا اجسم من الآخر بولتے ہیں تو انکی مراد یہ نہیں ہوتی کہ مزید علیہ جسمیت میں دوسرے سے زیادہ ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ مزید علیہ کی جسامت اور ضخامت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے۔ خلاصۂ کلام گفتگو جو ذات میں تھی صفت میں نہیں تھی مگر شارح کی نظر پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مقصود جسم جسامت ہی سے ماخوذ ہے اور الفاظ منقولہ میں معانی لغویہ ملحوظ ہوا ہی کرتے ہیں تو ایک جزء کے اضافہ سے جسامت کا بڑھ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم دو جزؤں سے مرکب ہو سکتا ہے۔

تنبیہ :۔ ہم نے اقرب میں قول ثالث کو ترجیح دی ہے، یہ ترجیح اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ جسم کے اندر ابعاد ثلاثہ کا بالفعل تحقق ضروری ہو اور اگر ابعاد ثلاثہ کے تحقق کا جسم میں کوئی دخل نہ ہو تو پھر جمہور اشاعرہ کے قول کے حق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

اوغیر مرکب کالجوھر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلا ولا وھما ولا فرضا

وهو الجزء الذي لا يتجزى.

ترجمہ یا وہ (جس کا قیام بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر یعنی وہ عین جو انقسام کو قبول نہ کرے نہ فعلاً اور نہ وہماً اور نہ فرضاً اور یہی وہ جزء ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔

تشریح یعنی اعیان کی دو قسمیں ہیں مرکب ہوگا یا غیر مرکب اول جسم ہے اور ثانی جوہر ہے۔ جب جوہر جسم کے مقابلہ میں بولا جائے تو اس سے مراد جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزی ہوتا ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتا نہ قسمت فعلی کو اور نہ وہمی کو اور نہ فرضی کو۔ قسمت فعلی یہ ہے کہ شی کے اجزاء خارج میں منفک ہو جائیں خواہ قسمت قطعی کے ساتھ ہوں یا قسمت کسری کے ساتھ جسکو اردو میں کاٹنے اور توڑنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ قسمت وہمی: وہ قسمت وہمیہ جزئی ہوتی ہے کہ جس میں وہم کسی شی جزئی پر حکم لگاتا ہے۔ اس میں انفکاک ہے خواہ نفس الامر میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف حکم کی بنیاد وہم ہوتی ہے اور قسمت فرضیہ وہ قسمت کلیہ ہے جس میں عقل کسی امر کلی پر انقسام یا انفکاک کا حکم لگاتی ہے۔

سوال: قسمت وہمی کا انکار جزء لا یتجزی میں کیوں کیا گیا جبکہ وہم تو اس میں بھی تقسیم کرسکتا ہے؟

جواب: جب کوئی چیز ایسی قلیل الحجم ہو جائے کہ اس سے زیادہ کمی کی اس میں گنجائش نہ ہو تو وہ شی اپنے حجم کے صغر کی وجہ سے قوت وہمیہ کے کنٹرول سے باہر ہوگی اور قوت وہمیہ وہیں قسمت کا کام انجام دے سکتی ہے جہاں ایسی مقدار موجود ہو جو انفصال وانفکاک کو قبول کرسکے۔

سوال: مانا کہ آپ نے قسمت وہمی کا انکار کردیا مگر قسمت فرضیہ کا کیوں انکار کیا جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ فرض تو محالات وممکنات دونوں میں چلتا ہے؟

جواب: فرض کے دو معنی ہیں اول معنی تقدیر یعنی فرض کرلینا یہ معنی محالات وممکنات دونوں میں چلتے ہیں اور دوسرے معنی ہیں تجویز یعنی عقل کا اس کو جائز قرار دینا یہ محالات میں جاری نہیں ہے اور قسمت فرضی میں فرض کے دوسرے معنی مراد ہیں۔

ولم يقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع بان ما لا يتركب لا ينحصر عقلاً في الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بل لا بد من ابطال الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ليتم ذلك.

ترجمہ اور مصنف نے وہو الجوہر نہیں کہا وارد ہونے والے منع سے احتراز کرتے ہوئے اس طریقہ پر کہ جو چیز مرکب نہیں وہ عقلاً جوہر یعنی جزء لا یتجزی میں منحصر نہیں بلکہ ضروری ہے ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ کا ابطال تاکہ یہ حصر تام ہو۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جیسے ماتن نے اما مرکب کے بعد وہو الجسم کہا تھا یہاں او غیر مرکب کے بعد وہو الجوہر نہیں کہا بلکہ کالجوہر کہا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ماتن وہو الجوہر کہہ دیتے تو اعتراض وارد ہوتا کہ کیا غیر مرکب صرف جزء لا یتجزی میں منحصر ہے اگر منحصر ہے تو پھر اسکو دلیل سے ثابت کرنے کی ضرورت پیش آتی ورنہ فلاسفہ ہیولی اور صورت اور عقول اور نفوس مجردہ کو غیر مرکب مانتے ہیں اس کے باوجود انکو جزء لا یتجزی نہیں کہتے۔

خلاصہ کلام وہو الجوہر کہنے کیلئے مذکورہ اشیاء اربعہ کا ابطال ضروری تھا جب وہو الجوہر کہتے کہ مصنف کو یہ نہ ہو سکا اس لئے ماتن نے اس سے تعرض نہ کرتے ہوئے کالجوہر کہہ دیا، اگرچہ جواب کی گنجائش بھی کہ ماتن بالمعنی متکلمین گفتگو فرما رہے ہیں اور انکی اصطلاح کے مطابق غیر مرکب جوہر فرد ہے تو ماتن پر کوئی اشکال نہ ہوتا۔

وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركيب الجسم انما هو من الهيولى والصورة۔

ترجمہ اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جزء لا یتجزی کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت سے ہے۔

تشریح یعنی فلاسفہ جزء لا یتجزی کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب اجزاء سے نہیں بلکہ ہیولی اور صورت سے مانتے ہیں۔

❋ تنبیہات ❋

ہیولی: فلاسفہ کے یہاں اس جوہر کو کہا جاتا ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ تغیر نہیں ہوتا ہے جیسے مثلاً لوہا کبھی بندوق و توپ کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی تلوار کی کبھی جہاز کی اور کبھی چھری اور چاقو کی، تو صورتیں مختلف ہیں مگر مادہ سب کا ایک ہے تو جو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری وساری ہے وہ ہیولی ہے اور جو کیفیت ایک شئی کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

اسی کو آسان الفاظ میں یوں تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ جیسے موجودات ذہنیہ میں، ہیئت مرکبہ جنس اور فصل سے مرکب ہوتی ہے اس میں سے جزء عام کو جنس اور جزء خاص کو فصل کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی موجودات خارجیہ میں مرکب کے اندر جو جزء عام ہے اس کو ہیولی اور جو جزء خاص ہے اسکو صورت کہتے ہیں۔

ہیولی کی اقسام حاشیہ رمضان آفندی میں بالبسط مذکور ہیں بخوف طوالت ہم نے انکو ترک کر دیا فلیطالع ثمہ۔

صورۃ: وہ جوہر ہے جو ہیولی میں حلول کرتا ہے اسی لئے اس کو حال اور ہیولی کو محل کہتے ہیں۔

عقول: عقل کے اوپر ہم تفصیلی گفتگو عقل کے بیان میں کر چکے ہیں مگر یہاں فلاسفہ کی مراد عقول سے عقول عشرہ

ہیں کیونکہ انکا عقیدہ باطلہ ہے کہ اللہ نے عقل اول یعنی ایک فرشتہ کو پیدا فرمایا پھر اس فرشتہ نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان پیدا فرمایا پھر یہی سلسلہ دس تک چلا اس طرح فرشتے دس اور آسمان نو ہو گئے۔ سات وہ جو ان کو اہل اسلام مانتے ہیں اور آٹھواں کرسی اور نواں عرش، اور ان دس فرشتوں کو وہ عقول عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو واجب بالغیر مانتے ہیں اور مجردات میں سے شمار کرتے ہیں وھذہ العقول مردودۃ لا دلیل علیہا الا النقل والعقل

نفوس مجردہ:- عرف عام اور شریعت میں روح کو نفس کہتے ہیں اور روح انسانی کے سلسلہ میں عقلاء کے چند مذاہب ہیں، گروہ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس میں بحث کرنے سے سکوت اختیار کرتا ہے اس خیال سے کہ علم روح اللہ کے ساتھ مختص ہے، اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے جیسے پانی گلاب کے پھول میں، اور عقلاء نے کہا ہے کہ روح انسانی ایسا جوہر مجرد عن المادہ ہے جو بدن کے اندر داخل ہوئے بغیر اسی طرح تصرف کا تعلق رکھتا ہے جیسے حاکم کا تصرف اپنے اطراف سلطنت میں ہوتا ہے بعض صوفیہ، قاضی ابوزید الدبوسی اور امام غزالی بھی یہاں عقلاء کے ہمنوا ہو گئے ہیں۔

پھر شارح نے نفوس کو مجردہ کی صفت سے مقید کر دیا جس کی وجہ یہ ہے کہ نفس بطریق اشتراک لفظی پانچ اشیاء پر بولا جاتا ہے۔ نمبر (۱) نفس تامہ جسم طبعی کے کمال کو کہا جاتا ہے، اور کمال سے مراد اس کا اپنی ذات میں باعتبار نوع کے مکمل ہو جاتا ہے اور اس کو کمال اول کہتے ہیں جیسے خنجر کا تلوار کی ہیئت اختیار کر لینا اور دوسرا کمال باعتبار صفت کے ہوتا ہے جس کو کمال ثانوی کہتے ہیں جیسے تلوار میں قوت قطع اور جسم کے اندر حرکت اور انسان کے لئے علم کمال ثانوی ہے۔ نمبر (۲) نفس حیوانی، جو حیوان کے بدن میں مدبر ہے یعنی محرک حواس اور حرکات میں تدبیر کا کام انجام دیتا ہے۔ نمبر (۳) نفس انسانیہ یعنی انسان کے اندر علوم کو مستنبط کرنے کی قوت جس کو فلاسفہ نے اور بعض اہل اسلام نے مجردات میں سے شمار کیا ہے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس کو بدن کے ساتھ بغیر حلول و دخول کے تدبیر کا تعلق ہے۔ والتفصیل فی شرح المواقف۔ نمبر (۴) نفس فلکیہ منطبعہ جس کے بارے میں انکا خیال ہے کہ یہ جسم فلک میں حلول کئے ہوئے ہے اور یہ نفس فلک کے لئے ایسا ہے جیسے ہمارے لئے قوت خیال۔ نمبر (۵) نفس فلکیہ مجردہ، فلاسفہ اس کو فلک کیلئے ایسا مانتے ہیں جیسے بدن انسانی کے لئے نفس انسانیہ۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نفوس مجردہ سے مراد ملائکہ مدبرات ہیں۔

واقوی ادلۃ اثبات الجزء انہ لو وضعت کرۃ حقیقیۃ علی سطح حقیقی لم تماسہ الا بجزء غیر منقسم اذ لو ماستہ بجزئین لکان فیہا خط بالفعل فلم تکن کرۃ حقیقیۃ

ترجمہ: اور اثبات جزء کی دلیلوں میں سے سب سے مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کرۂ حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو تماس نہیں کریگا وہ کرہ اس سطح مستوی سے مگر جزء غیر منقسم کے ساتھ تا

ہے کہ اگر تماس کرے کرہ سطح مستوی کے ساتھ دو جزؤں کے ساتھ تو ہوگا کرہ میں خط بالفعل تو نہیں ہے گا وہ کرہ حقیقی۔

تشریح یہاں سے شارح علیہ الرحمہ جزء لایتجزیٰ کے ثبوت کے دلائل نقل فرما رہے ہیں یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کرہ حقیقی میں بالفعل باتفاق فریقین خط مستقیم کا تحقق نہیں ہے البتہ خط مستدیر کا وجود ہے تو اگر کرہ حقیقی کو کسی ہموار زمین پر رکھا جائے تو کرہ اس ہموار زمین سے صرف ایک جزء غیر منقسم سے تماس کرے گا اسلئے کہ اس کا تماس اس جگہ سے دو جزء سے ہوگا تو کرہ حقیقی میں خط مستقیم کا وجود ماننا ہوگا جو خلاف اجماع ہونے کی وجہ سے باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہٰذا جب جزء غیر منقسم کے ساتھ تماس کا تحقق ہو گیا تو جزء لایتجزیٰ کا ثبوت ہو گیا اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

تنبیہ :- کرہ وہ جسم ہے جسکو سطح واحد گھیرے ہوئے ہو اس کے وسط میں ایک نقطہ ہو اس نقطہ سے نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوں۔ سطح مستوی وہ ہے جس کے تمام اجزاء برابر ہوں جس میں اونچ نیچ ہو اور یہی یہاں مراد ہے جس کا ترجمہ ہموار جگہ سے کر دیا ہے ورنہ سطح حقیقی اسکو کہتے ہیں جو طول و عرض میں انقسام کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی نہایت خط ہے اور خط وہ ہے جسکے اندر فقط طول ہو عرض و عمق نہ ہو۔

واشهرها عند المشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم يكن الخردلة اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الاجزاء والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي۔

ترجمہ اور مشہور دلیل مشائخ کے نزدیک دو طرح پر ہے، وجہ اول یہ ہے کہ اگر ہر عین لاالی النہایۃ منقسم ہوگا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوگا اسلئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی الاجزاء ہے اور بڑائی اور چھوٹائی وہ اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور قلت و کثرت متناہی میں متصور ہو سکتی ہے۔

تشریح اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ آپکے قول کے اعتبار سے رائی کے دانہ اور پہاڑ میں کوئی فرق نہیں حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق بدیہی چیز ہے اور آپ کے قول کے مطابق جب یہ دونوں لاالی النہایۃ تقسیم کو قبول کریں گے تو دونوں غیر متناہی الاجزاء ہوں گے۔ حالانکہ ایک کا چھوٹا ہونا اور دوسرے کا بڑا ہونا محسوس و مشاہد ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ چھوٹائی اور بڑائی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قلت و کثرت متناہی میں پائی جاتی ہے غیر متناہی

میں نہیں اور آپ کے قول کے مطابق مذکورہ دونوں چیزیں غیر متناہی ہو گئیں یہ خلاف بداہت ہے۔

وَالثَّانِي اَنَّ اجْتِمَاعَ اَجْزَاءِ الْجِسْمِ لَيْسَ لِذَاتِهٖ وَاِلَّا لَمَا قَبِلَ الْاِفْتِرَاقَ وَاللّٰهُ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلٰى اَنْ يَّخْلُقَ فِيْهِ الْاِفْتِرَاقَ اِلَى الْجُزْءِ الَّذِيْ لَا يَتَجَزّٰى لِاَنَّ الْجُزْءَ الَّذِيْ تَنَازَعْنَا فِيْهِ اِنْ اَمْكَنَ افْتِرَاقُهٗ لَزِمَتْ قُدْرَةُ اللّٰهِ تَعَالٰى عَلَيْهِ دَفْعًا لِلْعَجْزِ وَاِنْ لَمْ يُمْكِنْ ثَبَتَ الْمُدَّعٰى وَالْكُلُّ ضَعِيْفٌ۔

ترجمہ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع لذاتہ نہیں ہے ورنہ تو البتہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتے تو اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس میں جزء لا یتجزیٰ تک افتراق کا خلق فرما دے۔ اس لئے کہ وہ جزء جس کے اندر ہم تنازع کر رہے ہیں اگر اس کا افتراق ممکن ہے تو حق تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئیگا عاجزی کو دور کرتے ہوئے، اور اگر ممکن نہیں تو مدعی ثابت ہو گیا اور تمام دلائل کمزور ہیں۔

تشریح اس دوسری وجہ (یعنی دلیل ثالث) کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر جو اجزاء کا اجتماع ہے وہ لذاتہ نہیں اس لئے کہ اگر اجتماع ذاتی ہوتا تو اس میں کبھی افتراق نہ ہوتا۔ حالانکہ خلاف مشاہدہ ہے اور جب اجتماع ذاتی نہ ہو تو اس کا افتراق ممکن ہوا اور ہر ممکن سے قدرت الٰہی کا تعلق ہے لہٰذا اب ہم کہیں گے کہ اللہ کی قدرت کا تعلق جب تمام ممکنات سے ہے اور یہ بھی ممکن ہے تو اللہ اس کو ایسے مقام تک تقسیم کر سکتا ہے کہ آگے اس کے اندر انقسام کی صلاحیت ہی ختم ہو جائے لہٰذا جزء لا یتجزیٰ اس طرح بھی ثابت ہو گیا۔

لان الجزء الذی تنازعنا فیہ الخ مطلوب تو پچھلی عبارت سے ثابت ہو چکا ہے یہاں سے فرماتے ہیں کہ پھر جزء لا یتجزیٰ میں بھی دوبارہ تقسیم ممکن ہو گی یا نہیں اگر دوبارہ بھی تقسیم ممکن ہو تو چونکہ ہر ممکن کے ساتھ اللہ کی قدرت کا تعلق ہے لہٰذا یہاں بھی ہوگا مگر یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ مفروض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ممکن کے ہر انقسام کو قوت سے فعلیت کی جانب نکال رکھا ہے لہٰذا جب مفروض یہ ہے تو آگے انقسام محال ہوگا تو بھی ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا۔

وان لم یمکن الخ اور اگر دوبارہ انقسام ممکن ہی نہیں تو ہماری بات بداہۃً ظاہر ہے کہ جزء لا یتجزیٰ ثابت ہے۔ ان تینوں دلیلوں کو نقل کرنے کے بعد شارح فرماتے ہیں "والکل ضعیف" یعنی مذکورہ سارے دلائل کمزور اور ضعیف ہیں پھر ایک ایک کے ضعف کی وجہ بیان فرماتے ہیں۔

ترجمہ اور بہرحال ثانی اور ثالث پس اس لئے کہ فلاسفہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں۔ بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم انقسامات غیر متناہی کو قبول کرنے والا ہے اور جسم میں بالکل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور بڑائی اور چھوٹائی اس مقدار کے اعتبار سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت وقلت کے اعتبار سے اور افتراق الی اللانہایہ ممکن ہے تو یہ جزء کو مستلزم نہ ہوگا۔

تشریح مشائخ کی جانب سے جو دلیل بیان کی گئی ہے یعنی دلیل ثانی اسکی تردید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ تو اجزاء کا وجود ہی نہیں مانتے لہٰذا اجزاء کی قلت وکثرت کا انکے نزدیک کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگر فلاسفہ جسم کی ترکیب اجزاء سے مانتے اور پھر اجزاء کو غیر متناہی قرار دیتے تو آپ کی دلیل ان پر حجت ہو سکتی تھی بس وہ یوں کہتے ہیں کہ جسم لاالی النہایہ تقسیم کو قبول کر سکتا ہے جسم میں اجزاء کا تحقق بالکل نہ ہوگا، رہا آپ کا یہ کہنا کہ چھوٹائی اور بڑائی جسم کی اجزاء کی قلت وکثرت پر موقوف ہے یہ فلاسفہ پر حجت نہیں اسلئے کہ ان کے یہاں عظم وصغر کا مدار اس مقدار پر ہے جو جسم کیساتھ قائم ہے جس کو وہ کمیت متصلہ سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں۔ خلاصۂ کلام آپ کی دلیل ثانی فلاسفہ پر حجت نہیں ہو سکتی آپ کے متکلمین پر ہو سکتی ہے جو عظم وصغر کا مدار اجزاء کی قلت وکثرت پر رکھتے ہیں، اور رہی آپ کی دلیل ثالث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب افتراق ممکن ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت اس کو لاالی النہایہ تقسیم کر سکتی ہے لہٰذا اس دلیل سے بھی جزء ثابت نہ ہوا۔

وَاَمَّا اَدِلَّۃُ النَّفْیِ اَیْضًا فَلَا تَخْلُوْ عَنْ ضُعْفٍ وَلِھٰذَا مَالَ الْاِمَامُ الرَّازِیُّ فِیْ ھٰذِہِ الْمَسْئَلَۃِ اِلَی التَّوَقُّفِ۔

ترجمہ اور بہرحال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

تشریح یہاں سے حضرت شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے بیان فرمودہ دلائل کمزور ہیں اسی طرح فلاسفہ نے جو دلائل جزء لایتجزیٰ کے ابطال پر پیش کئے ہیں (جن میں سے آپ بعض ابھی پڑھ چکے ہیں) وہ بھی ضعیف ہیں اسی وجہ سے امام رازیؒ نے اس مسئلہ میں توقف سے کام لیا ہے۔

فَاِنْ قِیْلَ ھَلْ لِھٰذَا الْخِلَافِ ثَمْرَۃٌ، قُلْنَا نَعَمْ فِیْ اِثْبَاتِ الْجَوْھَرِ الْفَرْدِ نَجَاۃٌ عَنْ کَثِیْرٍ

والیضاً اقول: یہ کیسی حکمت ہے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ تمام اجسام ٹکڑے ہو کر قوت سے درجۂ فعلیت میں آ سکتے ہیں تو پھر لا الی نہایہ امکانِ انقسام کے کیا معنی ہیں؟

والیضاً اقول: فلاسفہ نے ابطالِ جزء پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ریاضی کے تغیر سے نقطے کے اندر بھی جاری ہیں تو پھر نقطہ کی تسلیم اور جزء کا ابطال کیوں ہے؟

والیضاً اقول: فلاسفہ ابطالِ جزء پر دلائل قائم کرتے ہوئے جو وسطے ملاقی ہونے کی بحث چھیڑ کر ابطال کی کوشش کرتے ہیں در حقیقت یہ ان کی عقل کا قصور ہے یہ در حقیقت "تلاقی" نہیں بلکہ انتساب ہے اور انتساب میں وسعت ہے۔ اور یہ مسلّم ہے کہ انتسابات غیر منحصر ہوا کرتے ہیں لہٰذا اشکال۔ قولِ آخر کی تفصیل تقریر دلپذیر میں ہے۔ عزیزانِ گرامی! ہم انصاف کے ساتھ یہ عرض کر دینا چاہتے ہیں کہ اثباتِ جزء و ابطالِ جزء کا مسئلہ منصوص علیہ نہیں ہے یعنی قرآن و حدیث میں اس سے کچھ تعرض نہیں کیا گیا اسلئے ہم اس مسئلہ پر زیادہ زور نہ دیتے اور اس کے پیچھے نہ پڑتے مگر کیا کیا جائے کہ فلاسفہ اس کا ابطال اور ہیولیٰ کا اثبات کر کے قدمِ عالم کے اثبات کے درپے ہیں جس سے ساری شریعت کا ابطال لازم آتا ہے اس لئے اس سے کچھ تعرض کرنا امر لابدی ہے۔

لہٰذا ہم کہیں گے کہ ادلۂ شرعیہ چار ہیں جو آپ کی جانی پہچانی ہیں یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس مگر ہم نے ایک بات اور ذہن نشین رہے کہ سب سے بڑی دلیل جس کا کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا وہ بداہتِ عقل ہے، تمام عقلاء کا اس پر اتفاق ہے کہ بداہتِ عقل سے بڑھ کر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے مثلاً یہ کہ ہاتھ ہے اس کو بچہ بھی جانتا ہے یہ ہاتھ ہے اس کے لئے نہ کسی دلیل کی حاجت ہے اور نہ کسی دلیل سے اسکو غلط کہا جا سکتا ہے کیونکہ وہ دلیل خلافِ بداہت اور خلافِ مشاہدہ ہوگی۔ دوسری بات یہ ذہن نشین رہنی چاہئے کہ موصوف اوصاف سے کبھی بالذات متصف ہوتا ہے اور کبھی بالغیر و بالعرض متصف ہوتا ہے۔ یعنی موصوف کے اندر کبھی کسی کا وصف ذاتی اور خانہ زاد ہوتا ہے اور کبھی عطاءِ غیر ہوتا ہے، جیسے عالمِ اسباب میں سورج نور سے بالذات متصف ہے اور چاند اور ساری زمین سورج کے واسطے منور ہے اسی طرح حرارت آگ کا وصف ذاتی ہے اور برودت پانی کا وصف ذاتی ہے لیکن جب پانی کو آگ کے اوپر رکھ دیا جائے تو پانی جس کا وصف ذاتی برودت تھا حرارت سے متصف ہو جاتا ہے۔ مگر یہ حرارت پانی کی ذاتی نہیں بلکہ عطاءِ غیر ہے تاہم اگر کوئی کھولتے گرم پانی کے اندر اپنا ہاتھ رکھ دے تو جل جائے گا پھر جب پانی کو آگ سے اتار کر علیحدہ رکھ دیا جائے تو کچھ دیر کے بعد وہ پانی ٹھنڈا ہو جائیگا اگر یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی ہوتا تو پانی ٹھنڈا نہ ہوتا۔ اسی طرح اگر جلتی ہوئی آگ کے اندر گرم پانی ڈال دیا جائے تو وہ آگ بجھ جائے گی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی نہیں ہے بلکہ عارضی ہے۔

اسی طرح اوصافِ عارضہ میں سے کچھ اوصاف سریع الزوال ہوتے ہیں اور کچھ اوصاف بطئی الزوال ہوتے

ہیں اگر کوئی شخص ان صفات عارضہ یعنی الزوال کو دیکھ کر ان صفات کو موصوف کا وصف ذاتی کہے تو وہ ایسا ہے جیسے اگر کوئی شخص اپنی جوانی کو (جو یعنی الزوال ہے) دیکھ کر کہنے لگے کہ میں ہمیشہ جوان ہی رہوں گا بوڑھا نہیں ہوں گا تو ضرور دنیا والے اسکو احمق و بیوقوف کہنے پر مجبور ہوں گے اسی طرح اجسام کے اندر جو مقدار و کیفیت مشہود بظاہر معلوم ہو رہی ہے یہ بھی جسم کا وصف عارضی ہے اگرچہ یعنی الزوال ہے لیکن اگر کوئی اسکو جسم کا وصف ذاتی قرار دینے لگے تو اس کا حال وہی ہوگا جو سابق میں گذرا ہے آپ نے بارہا غباروں پر نگاہ ڈالتے ہوئے اس کا مشاہدہ کیا ہوگا کہ پھولوں کا ہیجان ختم ہو جاتا ہے اور اپنی ہیئت سابقہ کی جانب لوٹ جاتا ہے مثلاً اگر کوئی جانور مر جائے اور اس کو کہیں پھینک دیا جائے تو آٹھ روز کے بعد وہ گل سڑ کر ریزہ ریزہ ہو جائیگا اسی طرح انسان کا جسم جب قبر میں رکھ دیا جاتا ہے (علاوہ انبیاء و مستثنیٰ کے) وہ چند ایام کے بعد ریزہ ریزہ ہو جائے گا اور آپ کو چند ہڈیوں کے علاوہ اور کوئی چیز وہاں پر نہیں ملے گی یہ مناظر بآواز بلند کہتے ہیں کہ جسم کی ترکیب ایسے ہی اجزاء سے ہوئی تھی جیسے نہایت ہی باریک اجزاء لایتجزیٰ محسوس ہو رہے ہیں اور کل شئی یرجع الی اصلہ بھی اس کا مؤید ہے۔

ایک بدیہی مثال یہ ہے کہ آپ نے جیسے گرام رنگ ایک بالٹی پانی میں ڈال دیا اور وہ رنگ پانی میں گھل مل گیا تو اگر اس رنگ کو کوئی الگ علیحدہ کرنا چاہے تو علیحدہ نہیں ہو سکے گا مگر ممکن ہے کہ وہمی یا فرضی طریقہ پر اس کی تقسیم و تفریق ہو سکے۔

پھر اگر آپ نے اس بالٹی سے ایک گلاس پانی لیکر ایک بڑے حوض میں ڈال دیا تو اس رنگ کا کچھ پتہ نہیں چل سکے گا حالانکہ اس کے اجزاء یہاں بالفعل موجود ہیں مگر اب یہ ایسا موجود نفس الامری ہے کہ اگر اس کی تقسیم و علیحدگی کرنا چاہیں تو قسمت قطعیہ کیا وہمی اور فرضی (یعنی تجزیۂ عقلی) بھی یہاں تقسیم نہیں ہو سکتی کیونکہ رنگ کے اجزاء اتنے باریک و قلیل ہیں کہ قوت وہمیہ بھی ان کے ادراک سے عاجز ہے ہم نے جو کچھ پیش کیا ہے یہ مشاہدہ ہے اور بداہت عقل کا مقتضا ہے جس پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں جب اثبات جزء لایتجزیٰ ایک بدیہی مسئلہ ہے تو اس کا انکار مکابرۂ عقل اور سفسطہ ہے کل شئی یرجع الی اصلہ دلیل ظاہر ہے اور فرمان باری "اذا السماء انفطرت" "اذا السماء انشقت" "وتکون الجبال کالعهن المنفوش" وغیرہ آیات پیش نظر ہیں تو اثبات جزء لایتجزیٰ پر کوئی اشکال نہ ہو سکے گا۔ دلیل قرآنی حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی نور اللہ مرقدہ سے دوران درس سوال کیا گیا کہ کیا جزء لایتجزیٰ کا قرآن سے ثبوت ہے؟ تو آپ نے فوراً جواب میں ارشاد فرمایا کہ جی ہاں۔ اللہ کا فرمان اثبات جزء پر دال ہے، اور وہ فرمان یہ ہے "ومزقناهم كل ممزق" اس لئے کہ تمزیق باب تفعیل ہے جس کے خواص میں سے ایک خاصہ مبالغہ ہے جس کے معنی ہوتے ریزہ ریزہ کرنا، پھر اس کے بعد کل ممزق سے اس کی مزید تاکید ہے یعنی ایسے ریزے کر دیں گے جو ریزہ بننے کی انتہا ہوگا۔ تو اس سے صاف ثابت ہوا کہ جزء لایتجزیٰ ثابت ہے۔ بعض حضرات نے اس آیت سے اثبات جزء پر

تنبیہ: یہ ساری تقریر جو کی گئی ہے فلاسفہ کے قول کے مطابق ہے ورنہ حضرات متکلمین آین کے علاوہ باقی ان تمام چیزوں کا انکار کرتے ہیں اور سب کو وہمی اور اعتباری قرار دیتے ہیں۔ متکلمین کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سب کا وجود مانا جائے تو ان کے لئے محل ہونا چاہئے پھر ان کے اور ان کے محل کے درمیان نسبت ہوگی۔ پھر اس نسبت کیلئے دوسری نسبت ہوگی الخ جس سے تسلسل مستحیل لازم آئیگا۔ متکلمین صرف ان میں سے آین کو مانتے ہیں جسکو وہ اپنی زبان میں کون سے تعبیر کرتے ہیں اور اسی کی ان کے یہاں چار قسمیں ہیں: اجتماع، افتراق، حرکت، سکون جن کی تفصیل ابھی آتی ہے

فيحدث في الأجسام والجواهر قيل هو من تمام التعريف احترازاً عن صفات الله تعالى وقيل لا بل هو بيان لحكمه۔

ترجمہ اور عرض پیدا ہوتا ہے اجسام اور جواہر میں، کہا گیا ہے کہ یہ تعریف کا تتمہ ہے اللہ تعالیٰ کی صفات سے احتراز کرتے ہوئے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔

تشریح یہاں سے مصنف فرماتے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور اجزاء لا تتجزی کے اندر ہوتا ہے کیونکہ وہ بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ یا تو جسم کے ساتھ اس کا قیام ہوگا یا جزء کے ساتھ اس کا قیام ہوگا۔

اس کے بعد حضرت شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کا یہ قول عرض کی تعریف کا تتمہ ہے یا عرض کی تعریف کا حکم ہے، اس کے اندر دونوں نقل کئے ہیں، اگرچہ دونوں قولوں کو شارح نے قیل سے تعبیر کیا ہے جن لوگوں نے اسکو تعریف کا تتمہ قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے تاکہ عرض کی تعریف سے صفات باری خارج ہو جائیں اس لئے کہ صفت باری اجسام و اجزاء میں ظاہر نہیں ہوتیں۔ مگر اس قول پر یہ اعتراض ہے کہ صفات باری تو بحث سے پہلے ہی سے خارج ہیں اسلئے کہ عالم کی قسمیں بیان کی جا رہی ہیں جس سے ذات باری اور صفات باری خارج ہیں لہذا اگر اسکو عرض کا حکم قرار دیا جائے تو مناسب ہے کہ حکم سے مراد یہاں اثر مرتب کیا جائے اب کوئی اشکال وارد نہ ہوگا۔

كالألوان وأصولها قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة أيضاً والبواقي بالتركيب

ترجمہ جیسے رنگ اور اس کے اصول، کہا گیا ہے کہ سیاہی اور سفیدی ہیں اور کہا گیا ہے کہ سرخی اور سبزی اور زردی بھی اور باقی ترکیب کی وجہ سے ہیں۔

تشریح الوان لون کی جمع ہے بمعنی "اللون صفة الجسم من السواد والبياض والحمرة وما في هذا الباب (رو بيته في حاشية التعريفات)" اصول مبتدا ہے السواد کا اس کی خبر ہے۔ قیل البواقی جملہ معترضہ ہے۔

بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ رنگ کا وجود ثابت نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی کارخانہ ہے، سفیدی جو نظر آتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت باریک اجزاء میں شفاف اور چمکدار ہوا مل جاتی ہے سفید رنگ نظر آنے لگتا ہے جیسا کہ پانی میں جھاگ اٹھتے ہیں تو سفید نظر آنے لگتے ہیں حالانکہ وہاں سفیدی کا بالکل وجود

نہیں ہے اسی طرح برف کو دیکھو تو وہ ایک سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے اجزاء جم جاتے ہیں چونکہ وہ نہایت شفاف اور چھوٹے ہوتے ہیں ان میں ہوا گھس جاتی ہے اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ جسم سفید ہے اور سیاہی کا مدار اسباب سفیدی کے خلاف ہے یہ کہ ہوا نہ ہو اور روشنی اجزاء جسم میں زیادہ داخل نہیں ہوتی پانی دیکھو جس تالاب کا پانی بہت گہرا ہوتا ہے وہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ ہے۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ خود بخود پانی سیاہی پیدا کرتا ہے وجہ اس کی یہ ہوتی ہے کہ جب پانی کسی جسم میں سمجھتا ہے اور اس کے عمق میں نفوذ کرتا ہے تو وہاں سے ہوا اپنی لطافت کی وجہ سے اور پانی کی ثقالت کی وجہ سے نکل جاتی ہے اور چونکہ پانی ہوا کی طرح شفاف نہیں ہوتا اس لئے جسم میں تاریکی اور اندھیرا پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ خیال مند ہو جاتا ہے کہ یہ جسم سیاہ ہے مگر یہ بعض فلاسفہ کی رائے ہے جو درحقیقت غلط ہے درست یہ ہے کہ سیاہی و سفیدی کو حقیقۃً وجود حاصل ہے تخیل پر ان کا مدار نہیں ہے۔

رنگ کے اصول صرف دو ہیں سفیدی اور سیاہی اور بعض حضرات کی رائے یہ ہے کہ پانچ ہیں دو تو مذکورہ اور سرخی و سبزی اور زردی۔ باقی رنگوں کی جتنی قسمیں ہیں وہ ان پانچوں کی ترکیبوں سے حاصل ہوتی ہیں

والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون۔

ترجمہ: اور جیسے اکوان اور یہ اجتماع اور افتراق اور حرکت اور سکون ہے

تشریح: اکوان کون کی جمع ہے کون کہتے ہیں کسی شئی کے حصول فی المکان کو جس کو حکماء این سے تعبیر کرتے ہیں۔

متکلمین نے کون کی چار قسمیں کی ہیں (۱) اجتماع دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا نہ آسکے اجتماع کہلاتا ہے (۲) افتراق دو جوہروں کا اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا امکان ہو افتراق کہلاتا ہے (۳) حرکت کسی شئی کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے وہ دوسری جگہ میں رہ چکی ہے حرکت کہلاتا ہے (۴) سکون کسی شئی کا ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اسی مکان میں تھا سکون کہلاتا ہے۔ فلاسفہ سکون کی یہ تعریف کرتے ہیں: عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك؛ تو سکون فلاسفہ کے نزدیک عدمی ہوگا اور متکلمین کے نزدیک وجودی۔

تنبیہ: فلاسفہ کے نزدیک حرکت چار طرح پر واقع ہوتی ہے (۱) حرکت اینی (۲) حرکت کیفی (۳) حرکت وضعی (۴) حرکت کمی۔ کسی جسم کا ایک کمیت (مقدار) سے دوسری کمیت کی طرف منتقل ہونا مثلاً بڑھ جانا گھٹ جانا حرکت کمی ہے جسم کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو جانا حرکت کیفی ہے۔ اور ایک وضع سے دوسری وضع اختیار کرنا مثلاً اوندھا تھا سیدھا ہو جائے اس کو حرکت وضعی کہتے ہیں۔

ترجمہ اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اعراض الوان کے علاوہ ہیں وہ عارض نہیں ہوتے مگر اجسام کو۔

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسموں میں سے تین فقط اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، ذائقہ اور بو۔ البتہ کون کا تعلق اجسام و اعراض دونوں کے ساتھ ہے یعنی جوہر فرد (جزء لا یتجزی) کو نہ کوئی رنگ ہوتا اور نہ ذائقہ اور نہ کوئی بو، مگر شارح کا ظن ہے حالانکہ عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں ہوتا۔ فتأمل۔

وَاِذَا تَقَرَّرَ اَنَّ الْعَالَمَ اَعْيَانٌ وَّ اَعْرَاضٌ وَالْاَعْيَانُ اَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُ فَنَقُوْلُ الْكُلُّ حَادِثٌ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ عالم اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں تو ہم کہیں گے کہ (یہ) تمام حادث ہیں۔

تشریح جب ماقبل میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان اجسام و جواہر میں منحصر ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام چیزیں حادث ہیں جب یہ تمام چیزیں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہوگا اور یہی مدعیٰ تھا کہ العالم بجمیع اجزائہ محدث۔

تنبیہ:- اعیان کا حصر اجسام و جواہر میں بیان کر دیا گیا ہے مگر اعراض کے حصر سے تعرض نہیں کیا گیا یہ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اعراض کے حصر پر کوئی دلیل نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے حصر میں کلام طویل تھا یا اس وجہ سے کہ مقصود حدوث عالم کا بیان ہے اور یہ مقصود بغیر اعراض کے حصر کے بھی حاصل ہے۔

اَمَّا الْاَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالْمُشَاهَدَةِ كَالْحَرَكَةِ بَعْدَ السُّكُوْنِ وَالضَّوْءِ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسَّوَادِ بَعْدَ الْبَيَاضِ وَبَعْضُهَا بِالدَّلِيْلِ وَهُوَ طَرَيَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِيْ اَضْدَادِ ذٰلِكَ فَاِنَّ الْقِدَمَ يُنَافِي الْعَدَمَ لِاَنَّ الْقَدِيْمَ اِنْ كَانَ وَاجِبًا لِذَاتِهٖ فَظَاهِرٌ وَّاِلَّا لَزِمَ اسْتِنَادُهٗ اِلَيْهِ بِطَرِيْقِ الْاِيْجَابِ اِذِ الصَّادِرُ عَنِ الشَّيْءِ بِالْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ يَكُوْنُ حَادِثًا بِالضَّرُوْرَةِ وَالْمُسْتَنِدُ اِلَى الْمُوْجِبِ الْقَدِيْمِ قَدِيْمٌ ضَرُوْرَةَ امْتِنَاعِ تَخَلُّفِ الْمَعْلُوْلِ عَنِ الْعِلَّةِ۔

ترجمہ بہرحال اعراض تو ان میں سے بعض تو مشاہدہ کے ساتھ ہیں جیسے حرکت سکون کے بعد اور روشنی اندھیرے کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد اور ان میں سے بعض دلیل کے ساتھ اور وہ (دلیل) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کی اضداد میں۔ اس لئے کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہو تو ظاہر ہے اور اگر واجب لذاتہ نہ ہو تو لازم آئیگا اس کا استناد واجب لذاتہ کی

جانب ایجاب کے طریقہ پر۔ اس لئے کہ جو کسی شئ سے قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے اور موجب قدیم کی جانب مستند ہوگا وہ قدیم ہوگا علت سے معلول کے تخلف کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے۔

تشریح یہاں سے شارح اعراض کا حدوث ثابت فرما رہے ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث تو ہمارے مشاہدے سے ثابت ہے مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ سکون کے بعد حرکت، ظلمت کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی آگئی ہے۔ اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ان پر عدم طاری ہوتا ہے جیسے اشیاء مذکورہ میں حرکت اور روشنی اور سیاہی کے آنے کے بعد ان کی اضداد پر عدم طاری ہو گیا یعنی سکون اور ظلمت اور سفیدی پر عدم طاری ہو گیا ہے۔

اور یہ مقدمہ فلاسفہ اور متکلمین سب کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہو سکتا بالفاظ دیگر جس پر عدم طاری ہوگا وہ چیز قدیم نہیں ہو سکتی۔ اسی مقدمہ کو متکلمین "القدم ینافی العدم" سے تعبیر کرتے ہیں اور حکماء "ما ثبت قدمہ امتنع عدمہ" سے تعبیر کرتے ہیں۔ رہی یہ بات کہ قدیم پر عدم طاری کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدیم یا تو واجب لذاتہ ہوگا یا واجب لذاتہ نہیں ہوگا اور دونوں کا عدم محال ہے۔ اول صورت تو ظاہر ہے کہ واجب لذاتہ کا عدم محال ہے۔ اور اگر قدیم قسم ثانی ہو تو اس کا صدور یا تو ممکن سے مانیں گے یا واجب سے، اول صورت محال ہے ورنہ تسلسل لازم آئیگا کما لایخفی۔ اور اگر اس کا صدور واجب لذاتہ سے مانا جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی صدور بالایجاب یا بالاختیار، اگر بالاختیار مانتے ہیں تو اس کا حادث ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ جو چیز قصد و ارادہ سے صادر ہوگی تو وہ ارادہ سے پہلے معدوم ہوگی اسی عدم کی وجہ سے تو اس کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہوگا۔

اور اگر صدور بالایجاب مانتے ہیں تو اس پر عدم طاری نہ ہوگا اگر صدور بالایجاب کے باوجود بھی صادر کو حادث مانا جائے تو علت تامہ سے معلول کا تخلف لازم آئیگا جو باطل ہے۔ یہاں شارح نے عجیب فلسفیانہ اسلوب اختیار فرمایا اور مقصد صرف یہ ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتی اور جملہ اعراض پر عدم طاری ہوتا ہے معلوم ہوا کہ اعراض سب کے سب حادث ہیں اور اعراض کا حدوث ہی یہاں شارح کا مقصود ہے۔

تنبیہ :- صدور بالایجاب کی صورت یہ ہے کہ صادر بغیر علت کے اختیار و ارادہ کے صادر ہو اور علت کو صادر کے روکنے کی اور پھیرنے کی قدرت نہ ہو جیسے سورج سے اس کی شعاعیں بغیر ارادہ ہوتی ہیں۔ اس بات پر متکلمین و فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ جب معلول علت تامہ واجبہ سے بطریق ایجاب صادر ہو تو وہ معلول قدیم ہوگا ورنہ حادث ہوگا پھر متکلمین عالم کو حادث اور فلاسفہ قدیم مانتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ قادر مطلق سبحانہ وتعالیٰ کو صانع بالایجاب مانتے ہیں اور متکلمین اس کو فاعل مختار مانتے ہیں قول اول کے مطابق قدم عالم متحقق اور قول ثانی کے مطابق اس کا حدوث ظاہر ہے، وہو الحق کما ہو الظاہر۔

ہم نے علت کے ساتھ تامہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ علت تامہ کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہے۔

جیسے طلوع آفتاب کے ساتھ وجود نہار کا اور علت ناقصہ معلول کے وجود کو مستلزم نہیں ہے جیسے گارا اور نقوش کمہار تکمیل کو مستلزم نہیں ہیں۔ الموجب بالذات هو الذي يجب ان يصدر عنه الفعل ان كان علة تامة له من غير قصد وارادة كوجوب صدور الاشراق عن الشمس والاحراق عن النار كذا قال السيد في التعريفات۔

وَاَمَّا الْاَعْيَانُ فَلِاَنَّهَا لَا تَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ وَكُلُّ مَا لَا يَخْلُوْ عَنِ الْحَوَادِثِ فَهُوَ حَادِثٌ

ترجمہ اور بہر حال اعیان پس اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور ہر وہ چیز جو حوادث سے خالی نہیں ہے تو وہ حادث ہے۔

تشریح حضرت شارح ماقبل میں اعراض کا حدوث دلائل سے اور مشاہدہ سے ثابت فرما چکے ہیں تو اب یہاں سے اعیان کا حدوث بیان فرماتے ہیں جس کیلئے انھوں نے ایک قیاس پیش کیا ہے جو شکل اول ہے۔ پہلا مقدمہ صغریٰ ہے اور دوسرا کبریٰ ہے نتیجہ کو ظاہر ہونے کی وجہ سے اور ماقبل میں مذکور ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیا۔ الاعیان لا تخلو عن الحوادث، یہ صغریٰ ہے، وکل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث کبریٰ ہے۔ نتیجہ نکلا الاعیان حوادث۔ اب شارح دونوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

اَمَّا الْمُقَدِّمَةُ الْاُوْلٰى فَلِاَنَّهَا لَا تَخْلُوْ عَنِ الْحَرَكَةِ وَالسُّكُوْنِ وَهُمَا حَادِثَانِ۔

ترجمہ بہر حال پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں حادث ہیں۔

تشریح یہ صغریٰ کی دلیل ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ اعیان حوادث سے کیوں خالی نہیں؟ تو شارح نے جواب دیا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور ماقبل میں تمام اعراض کا حدوث ثابت ہو چکا اور حرکت و سکون بھی عرض ہیں لہٰذا یہ بھی حادث ہیں اور جو حوادث کا محل ہوتا ہے وہ بھی حادث ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اعیان سب حادث ہیں لہٰذا صغریٰ مسلم ہے اور نتیجہ صحیح ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں۔

اَمَّا عَدَمُ الْخُلُوِّ عَنْهُمَا فَلِاَنَّ الْجِسْمَ وَالْجَوْهَرَ لَا يَخْلُوْ عَنِ الْكَوْنِ فِيْ حَيِّزٍ فَاِنْ كَانَ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بِعَيْنِهٖ فَهُوَ سَاكِنٌ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ مَسْبُوْقًا بِكَوْنٍ اٰخَرَ فِيْ ذٰلِكَ الْحَيِّزِ بَلْ فِيْ حَيِّزٍ اٰخَرَ فَمُتَحَرِّكٌ وَهٰذَا مَعْنٰى قَوْلِهِمُ الْحَرَكَةُ كَوْنَانِ فِيْ اٰنَيْنِ

فی مکانین والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد۔

ترجمہ بہر حال خالی نہ ہونا اعیان کا ان دونوں سے یعنی حرکت و سکون سے پس اسلئے کہ جسم وجوہر کسی چیز میں ہونے سے خالی نہیں ہے۔ پس اگر وہ مسبوق ہو یعنی اس سے پہلے گذر چکا ہو دوسرے کون کے ساتھ بعینہ اسی چیز میں تو وہ ساکن ہے اور اگر وہ مسبوق نہ ہو کسی چیز میں دوسرے کون کے ساتھ بلکہ دوسرے چیز میں تو وہ متحرک ہے اور یہی معنی ہیں ان کے اس قول کے کہ حرکت وہ دو کون ہیں دو زمانوں میں دو مکانوں میں، اور سکون وہ دو کون ہیں دو زمانوں میں ایک مکان کے اندر۔

تشریح حضرت پر جو دلیل پیش کی گئی تھی وہ خلا صاً مختلو ہے۔ اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جسم وجوہر کسی چیز میں ہوں گے پھر زمانہ سابق میں یا تو اسی چیز میں ہوگا یا غیر میں۔ اگر اول صورت ہو تو یہ ساکن ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو یہ متحرک ہے۔ بعض حضرات متکلمین نے حرکت و سکون کی تعریف دوسرے الفاظ میں کی ہے۔ شارح کی اس تعریف کا بھی یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کیا ہے پس انھوں نے ان الفاظ میں تعبیر کر دیا الحرکۃ کونان فی آنین فی مکانین والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد، اور یہ اقبل میں گذر چکا ہے کہ متکلمین کے یہاں کون کے دو معنی ہیں جو حکمار کے یہاں آئین کے ہیں تو پھر اس تعریف پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حرکت کے اندر تو دو کون نہیں اور نہ سکون میں بلکہ کون واحد ہے کما لا یخفیٰ پھر اس تعریف میں حرکت کو کونان سے کیوں تعبیر؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعریف میں مسامحت ہے اور کون کو بطریق تجرید مطلق ہونے کے معنیٰ میں استعمال کیا ہے تو پھر کون کے تعدد کی حرکت و سکون دونوں میں گنجائش ہے کما لا یخفیٰ۔

فان قیل یجوز ان لا یکون مسبوقاً بکون اخر اصلاً کما فی آن الحدوث فلا یکون متحرکاً کما لا یکون ساکناً قلنا ھذا المنع لا یضرنا لما فیہ من تسلیم المدعی علی ان الکلام فی الاجسام التی تعددت فیھا الاکوان وتجددت علیھا الاعصار والازمان۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جائز ہے کہ وہ مسبوق نہ ہو دوسرے کون کے ساتھ بالکل جیسا کہ پیدا ہونے کے وقت میں تو وہ متحرک نہ ہوگا جیسے کہ وہ ساکن نہ ہوگا تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو مضر نہیں بوجہ اس کے کہ اس کے اندر مدعی کی تسلیم ہے باوجودیکہ گفتگو ان اجسام میں ہے جن میں اکوان متعدد ہوں اور جن پر اعصار و ازمان نئے نئے ہو کر گذر گئے ہوں۔

تشریح اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض یہ

ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ہر موجود جسم حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے لیکن جو جسم مثلاً ابھی ابھی پیدا ہوا اسکو نہ متحرک کہہ سکتے ہیں اور نہ ساکن کیونکہ اس سے پہلے اس کا کوئی حیز تھا ہی نہیں، تو یہاں آپ کی دلیل کیسے جاری ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا کہ حضور اس میں تو ہمارے دعویٰ کو مانا ہے کیونکہ ہمارا دعویٰ ہی یہ ہے کہ اعیان حادث ہیں اور اس کے حدوث کا آپ نے خود ہی اقرار کرلیا ہے تو ذرا سوچ سمجھ کر اعتراض کیجئے کہ کس رخ کو جارہا ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا موضوع سخن وہ اعیان ہیں جن پر کوئی مختلف اور زمان گذر چکے ہوں تو آپ کا یہ اعتراض خروج عن البحث کی قبیل سے ہے۔

وأما حدوثهما فلأنهما من الأعراض وهي غير باقية.

ترجمہ اور بہرحال ان دونوں کا حدوث (یعنی حرکت و سکون کا) پس اس لئے کہ یہ دونوں اعراض میں سے ہیں اور اعراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

تشریح اس عبارت میں شارح حرکت و سکون کا حادث ہونا ثابت کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقاء نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ حرکت و سکون میں بقاء نہیں ہے یعنی دونوں حادث ہیں۔

ولأن ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال إلى حال تقتضي المسبوقية بالغير والأزلية تنافيها ولأن كل حركة فهي على التقضي وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لأن كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت أن ما جاز عدمه امتنع قدمه.

ترجمہ اور اس لئے کہ حرکت کی ماہیت بوجہ اس کے کہ اس کے اندر ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب منتقل ہونا ہے مسبوقیت بالغیر کا تقاضہ کرتی ہے اور ازلیت اس کے منافی ہے اور اسلئے کہ ہر حرکت پس وہ گذرنے اور عدم استقرار پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال ہے اس لئے کہ ہر جسم یقیناً حرکت کو قبول کرنیوالا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا عدم جائز ہے اس کا قدیم ہونا ممتنع ہے۔

تشریح یہاں سے شارح حرکت و سکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ حرکت کی ماہیت ہی میں یہ مفہوم داخل ہے کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت

کیطرف انتقال ہوتاہے اور جب حرکت کی ماہیت یہ ہے تو یہ خود بتارہی ہے کہ حرکت کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ اس پر غیر مقدم ہو چکا ہو اور جس کی حالت یہ ہو گی تو وہ ازلی نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت میں مرور و تقضی ہے اور عدم استقرار ہے اور جس کا حال یہ ہو وہ حادث ہوگا۔
اور رہا سکون تو وہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ ہر جسم حرکت کو قبول کر سکتا ہے جب وہ حرکت کو قبول کرے گا تو سکون زائل ہو گیا۔

سوال: جواز و امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے تو سکون کا جائز الزوال ہونا وقوع کو مستلزم نہیں تو پھر حدوث کیسے ثابت ہوگا؟ تو اس کا **جواب** یہ ہے کہ اس کا جائز الزوال اور ممکن الزوال ہونا اس بات کو بتارہا ہے کہ اس پر عدم طاری رہ چکا ہے اور جس کا یہ حال ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔

وَاَمَّا الْمُقَدِّمَۃُ الثَّانِیَۃُ فَلِاَنَّ مَا لَا یَخْلُوْ عَنِ الْحَادِثِ لَوْ ثَبَتَ فِی الْاَزَلِ لَزِمَ ثُبُوْتُ الْحَادِثِ فِی الْاَزَلِ وَھُوَ مُحَالٌ۔

ترجمہ اور بہر حال دوسرا مقدمہ پس اسلئے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح یہ قیاس کے دوسرے مقدمہ یعنی کبری کی دلیل ہے کبری یہ تھا "وکل ما لا یخلو عن الحوادث فہو حادث" اس پر شارح نے دلیل پیش فرمائی کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو پھر بھی اس کو ازلی مان لیا جائے تو حادث کا ازل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ محل حوادث کو حادث نہ ماننا باطل ہے لہٰذا کبری درست ہے اور نتیجہ درست ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں تو جب اعیان و اعراض حادث ٹھہرے تو مجموعہ یعنی عالم بھی حادث ہوگا۔

وَھٰھُنَا اَبْحَاثٌ۔ **ترجمہ** اور یہاں چند بحثیں ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح حدوث عالم کے مذکورہ دلائل پر چار بحثیں ذکر کریں گے یعنی چار اعتراض اور ان کے جوابات پیش کریں گے۔

تشریحی:۔ ابحاث، بحث کی جمع ہے، بحث کہتے ہیں مٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شی کو طلب کرنا اور تفتیش و تفحص کہتے ہیں بحث کے اندر کسی شی کو طلب کرنا، اور حیلہ کے ساتھ کسی شی کی طلب کو محاولت کہتے ہیں اور علاج معالجہ کے ساتھ کسی شی کی طلب کو مزاولت کہتے ہیں والبحث عرفاً اثبات النسبۃ الایجابیۃ

او التلبيس من المعلل بانه لا شك وطلب اثباتها من السائل اظهارا للحق ونفيا للباطل. كذا في الكليات لابي البقاء.

الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا كالعقول والنفوس المجردة التي يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات وهو الاعيان المتحيزة والاعراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين في المطولات.

ترجمہ پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر و اجسام میں منحصر ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ کہ ممتنع ہے ایسے ممکن کا وجود جو بذات خود قائم ہو اور بالکل متحیز نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ مدعی ان چیزوں کا حدوث ہے جو ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل نامکمل ہیں جیسا کہ مطولات میں بیان کیا گیا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح نے پہلی بحث کا آغاز فرمایا ہے جس کا حاصل فریق مخالف کی جانب سے ایک اعتراض اور شارح نے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے جو اعیان کا جواہر و اجسام میں منحصر کیا ہے وہ بے دلیل ہے اور فلاسفہ کے قول کے مطابق عقول اور نفوس مجردہ قائم بذاتہ ہیں اور متحیز نہیں ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعیان، اقسام دو جواہر کے علاوہ اور بھی موجود ہیں تو آپ کا اعیان کو دو میں منحصر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ مجردات کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے۔ اس اعتراض کا شارح نے یہ جواب دیا کہ ہمارا مدعی ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کرنا ہے جن کا وجود ممکنات میں سے ثابت ہے اور وہ صرف اعیان اور اعراض ہیں، رہا مجردات کے ثبوت کا مسئلہ تو وہ ہمارے نزدیک ثابت ہی نہیں اور فلاسفہ نے ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ ناقص اور نامکمل ہیں جیسا کہ فن کی مطولات میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

الثاني ان ما ذكر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده كالاعراض القائمة بالسموات من الاضواء والاشكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها.

ترجمہ دوسری بحث یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر دال نہیں ہے اسلئے کہ اعراض میں بعض وہ ہیں کہ مشاہدہ سے جن کا حدوث اور انکی اضداد کا حدوث مدرک نہیں ہوتا جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی انکی شکلیں اور روشنیاں اور امتدادات۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ غرض کے اندر مخل نہیں ہے اسلئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مقتضی ہے اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

تشریح یہ دوسری بحث ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے اعراض کے حدوث پر گفتگو کرتے ہوئے فرمایا تھا "اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بطريان العدم" ہمیں اس پر اعتراض ہے اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ مشاہدے سے ان کے حدوث کا ادراک نہیں ہوتا اور نہ انکی اضداد کے حدوث کا ادراک ہوتا ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی انکی شکلیں اور روشنیاں اور ان کا امتداد یہ سب اعراض ہیں حالانکہ مشاہدے سے ان کا ادراک نہیں ہوتا تو یہاں آپکی دلیل کیسے جاری ہوگی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم دلیل میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہوگیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہوگیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہوسکتے۔ فتدبر۔

الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها حركة اخرى لا الى بداية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات۔

ترجمہ تیسری بحث یہ ہے کہ ازل کسی حالت مخصوصہ سے مراد نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آجائے جسم کے وجود سے اس حالت کے اندر حوادث کا وجود ازل میں بلکہ ازل مراد ہے اولیت (بدایت) کے نہ ہونے سے یا وجود کے استمرار سے ایسے مفروضہ زمانوں میں جو جانب ماضی میں غیر متناہی ہوں اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کے معنی یہ ہیں کہ نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس سے پہلے دوسری حرکت ہے ایسے مقام تک جس کی کوئی بدایت نہیں ہے اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کوئی قدیم نہیں ہے اور گفتگو وہ حرکت مطلقہ کے متعلق ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا وجود نہیں ہے مگر جزئی کے

ضمن میں تو مطلق کا قدیم ہونا تمام جزئیات کے حادث ہونے کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا۔

تشریح یہ تیسری بحث ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے دوسرے مقدمہ میں فرمایا ہے فلان مالایخلو عن الحوادث لوثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل وھو محال ہمیں آپ کا یہ مقدمہ تسلیم نہیں اس لئے کہ ازل اگر کسی مخصوص حالت کا نام ہو تو آپ کا یہ استدلال بھی ہوتا حالانکہ ازل کسی مخصوص حالت، مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے بلکہ ازل عدم اولیت کو کہتے ہیں بالفاظ دیگر جانب ماضی میں غیر متناہی زمانوں میں وجود کے استمرار کو ازل کہتے ہیں تو اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شئ کی بدایت کا سراغ نہ ملے اگرچہ جزئیات کے اعتبار سے نہیں انواع کے اعتبار سے ہی سہی اور فلاسفہ بھی جو حرکت کو ازلی مانتے ہیں جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازلی مانتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ہر حرکت جزئی طور سے تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت لاالی البدایۃ موجود ہے۔

خلاصہ کلام ہم مطلق حرکت کو ازلی کہتے ہیں نہ کہ ہر ہر جزئی کو تو پھر اس میں کیا اشکال ہے اور ہماری گفتگو حرکت مطلقہ کے سلسلہ میں ہو رہی ہے۔

تو شارح نے جواب دیا کہ حضور، مطلق کا وجود بغیر مقید کے نہیں ہو سکتا انسان جہاں بھی آپ دیکھیں گے وہ زید و عمرو و بکر وغیرہ ہوں گے تو یہ منطق ہماری سمجھ سے بالاتر ہے کہ ہر ہر جزئی کو حادث مانا جائے اور مطلق حرکت کو قدیم مانا جائے یہ تو خوب اصول بات ہے۔

الرابع انہ لو کان کل جسم فی حیز لزم عدم تناھی الاجسام لان الحیز ھو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاہر من المحوی والجواب ان الحیز عند المتکلمین ھو الفراغ المتوھم الذی یشغلہ الجسم وینفذ فیہ ابعادہ۔

ترجمہ چوتھی بحث یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز کے اندر ہوگا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ حیز وہ جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے مماس کئے ہوئے ہو۔ اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ فراغ متوہم ہے جس کو جسم پُر کرتا ہے اور اس کے اندر جسم کے ابعاد ثلثہ نفوذ و سرایت کرتے ہیں۔

تشریح یہ چوتھی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض ہے اور اس کا جواب ہے آپ نے ماقبل میں فرمایا تھا فلان الجسم لایخلو عن الکون فی حیز الخ۔ تو اگر آپ کی اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو خود آپ کے قول کے مطابق اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آتا ہے، اس لئے کہ حیز جسم حاوی کی اس سطح باطنی کو کہتے ہیں جو جسم محوی کی سطح ظاہری سے ملی ہوئی ہو اور چونکہ حیز وہ خود جسم ہے لہٰذا ہر ہر تو اس کے

ترجمہ: اور عالم کا محدث اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود کہ جس کا وجود اس کا ذاتی ہو اور وہ بالکل کسی شی کا محتاج نہ ہو اس لئے کہ اگر وہ جائز الوجود ہو تو ہمیشہ وہ منجملہ عالم کے ہوگا تو وہ عالم کے لئے محدث اور صانع بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا باوجودیکہ عالم نام ہے اس چیز کا جو اپنے مبدأ کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

تشریح: ماتن نے فرمایا کہ عالم کو پردۂ عدم سے منصۂ وجود پر لانے والا اللہ تعالیٰ ہے پھر شارح نے اس دعویٰ کو دلائل سے مدلل و مبرہن فرمایا اور یہ بات واضح فرمادی کہ عالم کا محدث ذات باری کیوں ہے؟ شارح نے اولاً اللہ کی تعریف ان الفاظ میں ارشاد فرمائی ہے "ای الذات الواجب الوجود" صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ شارح کی عبارت "الذی یکون او" اور "لا یحتاج الی شیء اصلاً" الواجب کی صفت کاشفہ اور صفت موضحہ ہے، شارح کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اللہ ایسی ذات کو کہا جاتا ہے جو اپنی ذات کے ساتھ صفت تامہ ہو اور اس کا وجود خود اسی کی ذات سے ہو یعنی اس کا وجود اس کا خانہ زاد ہو وہاں غیر ہو یعنی کسی کا مرہون منت نہ ہو اور نہ کسی سے مستعار ہو۔

اور اسی طرح وہ اپنی ذات وصفات میں کسی کا محتاج نہ ہو مختصر یہ کہ اس کا وجود، اس کی ذات اور صفات سب خانہ زاد اور ذاتی ہیں، اصلاً سے شارح اسی بات کی جانب اشارہ فرماتے ہیں کہ وہ اپنی ذات وصفات میں اور افعال میں کسی کا محتاج نہ ہو۔

الواجب کی مزید تشریح:- موجود کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ موجود جس کا موجود رہنا ضروری اور قطعی ہو اور اس کا عدم وجود محال اور ناممکن ہو (۲) وہ موجود جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، موجود کی پہلی قسم کا نام واجب اور ثانی قسم کا نام ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر واجب اس موجود کا نام ہے جس کا وجود قطعی الثبوت اور ضروری الوجود ہو اور ممکن وہ ہے جس کا وجود و عدم دونوں مساوی ہوں نہ تو اس کا وجود ضروری ہو اور نہ عدم قطعی ہو بلکہ وہ دونوں جہتیں برابر ہوں ما قبل سے ربط گزشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ محدث عالم اللہ جو واجب ہے۔

اب اگر کوئی شخص اس پر اعتراض کرنے لگے کہ صاحب! ہم تو نہیں مانتے محدث عالم واجب ہے بلکہ اگر اسکو جائز اور ممکن مان لیا جائے تو اس میں کیا قباحت ہے؟ اس اعتراض کا جواب مندرجہ ذیل عبارت سے دیا ہے: "اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملۃ العالم" جواب کا حاصل یہ ہے کہ ذات باری کو اگر واجب نہ مانا جائے بلکہ جائز و ممکن مانیں تو وہ بھی منجملہ عالم کے ہوگی اور جب وہ منجملہ عالم کے ہوگی تو عالم کے لئے مبدأ اور محدث کیونکر ہو سکتی ہے ورنہ بعض اجزاء عالم کا بعض کیلئے محدث و خالق ہونا لازم آئیگا۔ نیز عالم اسکو کہتے ہیں جو اپنے خالق ومحدث اور صانع کے وجود پر علامت اور دلیل ہو اور جب محدث منجملہ عالم کے ہوگا تو عالم محدث کے وجود پر دلالت کیونکر کرے گا کیونکہ اس صورت میں شی کا اپنے نفس کے لئے علامت بننا لازم آئے گا۔

بسشبہ وتقدیرِ تقسیم کے ذیل میں مذکور ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا قطعی غلط اور باطل ہے اس بنا پر کہ اس دلیل میں اگرچہ صراحۃً ابطالِ تسلسل مذکور نہیں مگر اس میں ابطالِ تسلسل کا اشارہ موجود ہے۔ ابطال تسلسل کی ایک دلیل کو تذکرہ اس میں اشارۃً وکنایۃً ہو گیا ہے جس کی دلیل ابطالِ تسلسل کی جانب دلیل میں مذکورہ معنی اشارہ ہے جس کو شارح مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر فرماتے ہیں وھو انہ لو ترتبت سلسلۃ الممکنات لا الی نہایۃ الخ

اس دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ ممکنات کا سلسلہ جانب تصاعد میں الی غیر النہایۃ چلا جائے یعنی سلسلہ آپ جہاں تک بھی لے جائیں آپ کو قطعی طور پر ان ممکنات کی کوئی نہ کوئی علت تلاش کرنی پڑے گی وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ممکنات کا یہ سلسلہ غیر متناہی ہو جائے اور اس کی کوئی حد و نہایت نہ ہو تو یہ غلط بات ہوگی کیوں کہ یہ ممکن ہے جس کے یہ معنی ہیں یہ بات مسلم ہے کہ ان کا وجود اور عدم دونوں مساوی ہیں اور وجود کے لئے کوئی نہ کوئی مرجح ہونا چاہئے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اسی مرجح کو علت سے تعبیر کیا ہے اور جب آپ نے ممکنات کی علت تسلیم کر لی تو ممکنات کا سلسلہ جو جانب بدایت میں چلا جا رہا تھا اس علت پر پہنچ کر ختم ہو جائیگا اور تسلسل ختم ہو جائے گا یعنی باطل ہو جائیگا یہاں تک تو تسلسل باطل ہو گیا اب اس کے بعد یہ کہ علت واجب الوجود کا ثبوت ہے یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ شارح کی عبارت [illegible] تک ابطالِ تسلسل کی دلیل نہیں بلکہ ابطال کی دلیل [illegible] تمام ہو گئی [illegible] عبارت میں وجوب صانع کا اثبات ہے۔

اس لئے پوری عبارت جس میں "فینقطع السلسلۃ" تک کہ ابطالِ تسلسل کی دلیل جس کو سمجھ لینا چاہئے کہ وہ سے وجوب صانع کی دلیل ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ وہ علت جس پر ممکنات کا سلسلہ ختم ہوا ہے وہ علت تین حالت سے خالی نہیں (۱) یا تو ممکن ہوگی (۲) یا ممتنع ہوگی (۳) یا واجب ہوگی۔ اب علت اگر ممتنع ہو تو یہ بدیہی البطلان ہے اس لئے کہ جب وہ ممتنع ہے تو اس کا وجود کیونکر ہوگا اور جب اس کا وجود ہی نہ ہوگا تو اس پر سلسلہ ممکنات کا انتہا کیسے ہوگا، ہاں عقلی طور پر اس علت میں یہ دونوں احتمال ہیں کہ وہ ممکن ہو یا واجب مگر جب اس پر غور کیا تو معلوم ہوا کہ وہ علت واجب ہی ہو سکتی ہے ممکن نہیں ہو سکتی کیوں؟

اس لئے کہ وہ علت (جس پر ممکنات کی انتہا ہوتی ہے) اگر وہ ممکن ہی ہو تو دو صورتیں ہیں اور دونوں باطل ہیں (۱) وہ علت نفس مجموعہ سلسلہ یعنی سلسلۂ ممکنات خود اپنے لئے علت ہو (۲) اس سلسلہ کا بعض ٹھہرے یعنی سلسلہ کی علت ہو پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس میں ایک شئی کا خود اپنی ذات کے لئے علت بننا لازم آ رہا ہے یعنی نفس مجموعہ علت ہے خود نفس مجموعہ کیلئے گویا ایک ہی شئی علت ہے اور وہی معلول ہے اور عقلاء کے نزدیک یہ اصول مسلم ہے کہ کوئی شئی اپنی ذات کیلئے علت ہو یہ ناجائز ہے اشئی خود اپنی ذات کے لئے علت ہو یہ ناجائز ہے کیونکہ اس میں تقدم الشئی علی نفسہ لازم آتا ہے اور تقدم الشئی علی نفسہ محال ہے

وباطل ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے۔

سوال: یہاں تقدم الشئ علی نفسہ کیسے لازم آیا؟ **جواب**: اس لئے کہ یہاں علت اور معلول دونوں ایک ہیں حالانکہ علت ہمیشہ معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے اور معلول علت سے ہمیشہ مؤخر ہوتا ہے تو علت ہونے کی وجہ سے اس شئ واحد کا مقدم ہونا ضروری ہے اور معلول ہونے کی وجہ سے اس کا مؤخر ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات قطعی محال ہے کہ ایک شئ بیک وقت مقدم ہو (علت ہونے کی بنا پر) اور وہی شئ مؤخر بھی ہو معلول ہونے کی وجہ سے۔

اس پوری تقریر سے یہ بات واضح ہو گئی کہ پورے سلسلہ ممکنات کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا محال ہے یہ پہلی صورت ہے اور صورت ثانیہ بھی باطل ہے یعنی سلسلہ ممکنات میں سے سلسلہ کا بعض حصہ پورے مجموعہ کی علت ہو کیونکہ اس میں یہ بات لازم آئے گی کہ ایک شئ اپنی علتوں کی علت ہو اور خود اپنی ذات کی بھی علت ہو گویا صورت ثانیہ میں دو خرابیاں لازم آئیں گی (۱) شئ اپنی ذات کی علت ہو (۲) اپنی علتوں کی علت ہو اور یہ دونوں صورتیں باطل ہیں یعنی شئ کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا کیسے لازم آئیگا؟ تو وہ اس طریقہ پر لازم آئے گا کہ وہ بعض جو علت ہے مجموعہ کیلئے وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے کیونکہ اگر اسکو مجموعہ سے خارج مان لیں گے تو مجموعہ مجموعہ نہ رہے گا۔ تو جب وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے تو وہ جس طرح مجموعہ کے دیگر اجزاء کیلئے علت ہوگا اسی طریقہ پر خود اپنی ذات کیلئے بھی علت ہوگا اور کسی شئ کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا باطل ہے جس کی تفصیل ابھی آپ کے سامنے پیش کی جا چکی ہے تو صورت ثانیہ میں متحقق ہونے والی دو خرابیوں میں سے پہلی خرابی معلوم ہو گئی۔

صورت ثانیہ میں دوسری خرابی یہ لازم آرہی ہے کہ سلسلہ ممکنات کا بعض حصہ اپنی علتوں کیلئے علت ہوگا یہ خرابی کیسے لازم آرہی ہے؟

اپنی علت کیلئے علت ہو، اس طریقہ پر لازم آتا ہے کہ مجموعہ کا ایک حصہ علت ہے بقیہ دوسرے تمام اجزاء کے لئے اب چونکہ وہ حصہ جو علت ہے وہ ممکن ہے کیونکہ پوری بحث علت کو ممکن مان کر چل رہی ہے اگر واجب تسلیم کرلیں تو کوئی خرابی ہی نہیں تھی لہٰذا اس علت کیلئے بھی ایک علت ہونی چاہئے اس کے ممکن ہونے کی وجہ سے اور اس جزء اور اس کی علت اس مجموعہ سے ایک جزء ہوگا اور ایک جزء وہی ہے جس کیلئے دوسرے جزء کو اول علت بنایا تھا تو یہ بات لازم آگئی کہ جزء اپنی علت کیلئے علت بنا۔ اب اسکو ایک مثال سے سمجھئے کہ الف علت ہے باء، تا، ثا، جیم وغیرہ کیلئے اب چونکہ الف بھی ممکن ہے اس لئے اس کیلئے بھی ضروری ہے کہ کوئی علت ہو جو اسکو وجود بخشے اس لئے اس کی علت اسی سلسلہ میں کسی کو ٹھہرائیں گے اور وہ مثال کے طور پر باء ہے تو یہ کہ باء علت ہے الف کیلئے وہ الف جو باء کیلئے علت ہے تو شئ (باء) اپنی علت (الف) کیلئے علت ہوئی۔ پس اب یہ بات سمجھ میں آگئی ہوگی کہ شئ اپنی علت کیلئے علت کیسے بنے گی۔

اور یہ بات کہ شئ کا اپنی علت کیلئے علت ہونا جو کہ صورت ثانیہ میں ہے جو کہ دو خرابیاں لازم

آ سکتی تو یہ پہلی صورت ثانیہ بھی باطل ہے۔ لہٰذا پوری تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سلسلۂ ممکنات کی علت صرف واجب ہے نہ ممکن اور نہ مجموعہ (کما مر)

اس تقریر میں دو چیزیں ثابت کی گئی ہیں (۱) ابطال تسلسل (۲) اثبات واجب الوجود۔ شاید اس مسئلہ کی تمام تفصیلات سمجھ میں آ گئی ہوں گی اور اسی لئے مسئلہ کچھ طول اختیار کر گیا ہے۔

ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن نفرض من المعلول الأخير إلى غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الأول من الجملة الأولى بإزاء الأول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم جرًا فإن كان بإزاء كل واحد من الأولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وُجد في الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه تناهي الأولى لأنها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناهٍ والزائد على المتناهي بقدر متناهٍ يكون متناهيًا بالضرورة۔

ترجمہ: اور ابطال تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم معلول آخر سے لا الی النہایۃ ایک مجموعہ فرض کرلیں پھر ہم دونوں مجموعوں کو تطبیق دیں اس طریقہ پر کہ مجموعۂ اولیٰ کے جزء اول کو مجموعۂ ثانیہ کے پہلے جزء کے مقابل کر دیں اور دوسرے کو دوسرے کے ساتھ اور ایسے ہی کرتے چلے جائیں۔ پس اگر مجموعۂ اول کے ہر ایک کے مقابل ثانیہ میں سے کوئی جزء ہے تو ناقص مثل زائد کے ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر نہ ہو تو پہلے مجموعہ میں ایسا جزء پایا گیا کہ ثانیہ میں اس کے مقابلہ میں کچھ نہیں پایا جاتا، تو مجموعۂ ثانی منقطع ہو جائے گا اور متناہی ہوگا اور اس سے پہلے مجموعہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اس لئے کہ وہ (یعنی اول مجموعہ) زائد نہیں ہے ثانی پر مگر متناہی مقدار کے ساتھ اور جو متناہی پر متناہی مقدار کے ساتھ زائد ہو تو وہ یقیناً متناہی ہوتا ہے۔

تشریح: ماقبل میں بھی ابطال تسلسل پر دلیل پیش کی جا چکی ہے مگر وہ دلیل تھی جو ضمناً اثبات واجب الوجود میں اشارۃً مذکور تھی شارح نے اس کی وضاحت زیادہ کی تھی یہاں سے شارح مستقلاً دلیل بیان فرماتے ہیں بطریق تسمیۃ الکل باسم الجزء اس دلیل کو برہان تطبیق سے موسوم کیا گیا ہے۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ معلولات میں سے سب سے آخری معلول (جو کسی کے لئے علت نہیں اور سب سے آخر میں ہے) سے ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لا الی النہایۃ چلتا رہے اور معلول آخر سے پہلے جو معلول ہے یعنی جو معلول آخر کی علت ہے اس کا ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لا الی النہایۃ چلا جائے تو گویا دوسرا مجموعہ پہلے مجموعہ سے ایک جزء کم ہوگا، پہلا مجموعہ

کے طریقہ پر مذکور ہیں، رسالہ شمس بازغہ کے آخر میں ملحق ہے ملفوظات حکیم الامت حصہ ۲، ج ۳ میں تین دلیلوں کا ذکر ہے وہ شاید ناقل یا مرتب کا تسامح ہے بلکہ بارہ دلیلیں وہاں مذکور ہیں۔ انھیں میں سے ایک برہان تضعیف ہے جسکو ہم نے شرح سلم میں بسط سے بیان کر دیا ہے۔

تنبیہ نمبر (۳): شارح نے جو طرز جواب اختیار فرمایا ہے اس میں کچھ سقم ہے صحیح بات یہ ہے کہ لاتناہی کی دو قسمیں ہیں (۱) لاتناہی فعلی (۲) لاتناہی لایقفی، اول کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شیٔ بالفعل عدم نہایت سے متصف ہو اور نفس الامر میں اس کی نہایت نہ ہو، اور ثانی کا مطلب یہ ہے کہ بالفعل تو اس کی حد و نہایت ہو لیکن عقلی طور سے اس کا کہیں منتہا نہ ہو بلکہ اس سے اوپر کا تصور جائز ہو قسم اول کا تسلسل محال ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل ہے اور قسم ثانی کا تسلسل جائز ہے اور یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے اور اعداد اور معلومات اور مقدورات باری قسم ثانی میں داخل ہیں لہٰذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اور بات اس طرح پختہ ہو جاتی۔

تنبیہ نمبر (۴): معلومات و مقدورات و معدودات جن کا خارج میں وجود ہے وہ تو متناہی ہیں اور اب یہ تینوں چیزیں برہان تطبیق کے جریان کا محل ہیں، اور ایک ہے اعداد محض یعنی مراتب عدد اور علم باری اور قدرت باری معدودات سے اور مقدورات اور معلومات سے منفک ہو کر یہ لامتناہی ہیں، بالفاظ دیگر نفس اعداد لامتناہی۔ مگر جن معدودات کے ساتھ اس کا اقتران ہوگا وہ متناہی ہوں گے اور علم و قدرت باری بغیر معلومات کے تعلق کے اور بغیر مقدورات کے تعلق کے لامتناہی ہیں البتہ متعلقات متناہی اور محدود ہیں کیونکہ موجودات خارجیہ میں سے ہیں۔

سوال :- ذات باری اور اس کی جملہ صفات لامتناہی ہیں وہاں برہان تطبیق جاری ہوگی یا نہیں؟

جواب :- نہیں سوال کیوں؟ جواب ایک تو وہ ہے جو شارح نے پیش کیا ہے۔

جواب :- برہان تطبیق کے جریان کے لئے تکثر چاہئے اور مذکورہ ذات و صفات میں لاتناہی کے باوجود توحد و بساطت ہے اسلئے یہ برہان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہیں۔

سوال :- تسلسل کا بطلان متکلمین اور فلاسفہ کا اختلافی مسئلہ ہے یا اس کے بطلان پر فریقین کا اتفاق ہے؟

جواب :- تسلسل بالاجماع باطل ہے البتہ فریقین کے یہاں کچھ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔

سوال :- متکلمین نے کس کا استثناء کیا ہے؟ **جواب** :- ذات و صفات باری کا جن کا غیر متناہی ہونا مذکور ہو چکا ہے۔ **سوال** :- حکماء کا کیا خیال ہے؟ **جواب** :- حکماء میں سے بعض نے تسلسل بالعلل کو جائز قرار دیا ہے جو ہمارے نزدیک باطل ہے نیز انھوں نے حرکات اور ارواح و نفوس ناطقہ کو لامتناہی بالنوع مانا ہے

سوال :- ذات و صفات کے غیر متناہی ہونے پر کیا دلیل ہے؟ **جواب** :- اس لئے کہ تناہی حد کی خاصیت اور نقصان کو مستلزم ہے اس لئے لاتناہی متحقق ہے۔

سوال :- ان میں برہان تطبیق وغیرہ کیوں جاری نہ ہوں گی؟ **جواب** :- اس لئے کہ بعد مجرد تا پایا کثرت

بکل منهما فی نفسه اذ لا تضاد بین الارادتین بل بین المرادین وحینئذ اما ان یحصل الامران فیجتمع الضدان او لا فیلزم عجز احدهما وهو امارة الحدوث والامکان لما فیه من شائبة الاحتیاج والتعدد مستلزم لامکان التمانع المستلزم للمحال فیکون محالاً۔

ترجمہ اور مشہور دلیل اس کے متعلق (یعنی ثبوت وحدت میں) متکلمین کے درمیان دلیل برہان تمانع ہے جس کی جانب اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے اشارہ کیا گیا ہے (لو کان فیھما آلھۃ) اگر زمین و آسمان میں چند معبود ہوتے اللہ کے علاوہ تو البتہ یہ دونوں فاسد ہو جاتے (درہم برہم ہو جاتے) اور اس دلیل کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو معبود ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بھی ممکن ہوگا (یعنی ایک کا دوسرے کو روکنا) اس طریقہ پر کہ ان میں سے ایک تو زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اس کے سکون کا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور ایسے ہی ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ (امر ممکن ہے) اس لئے کہ دو ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں بلکہ (تضاد) دو مرادوں کے درمیان ہے اور اس وقت میں یا تو دونوں امر حاصل ہوں گے تو دو ضدیں جمع ہو جائیں گی یا نہیں تو ان دونوں میں سے کسی ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور یہ حدوث اور امکان کی علامت ہے اس لئے کہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے تو تعدد مستلزم ہے امکان تمانع کو جو مستلزم ہے محال کو تو تعدد محال ہوگا۔

تشریح اثبات توحید کے سلسلہ میں جو دلیل بین المتکلمین مشہور ہے اس کا نام برہان تمانع ہے۔

برہان تمانع کی تعریف: اس کی تعریف میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس تقریر کا نام ہے جس کو اثبات توحید کیلئے منکرین توحید کے سامنے پیش کیا جاتا ہے اور چونکہ اس میں ایک مخصوص قسم کا روکنا اور رکاوٹ و تضاد دکھلایا گیا ہے اسی بنا پر اس کا نام برہان تمانع رکھا گیا ہے۔

برہان تمانع کی تفصیل: اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو ان دونوں میں عادۃً تمانع ہوگا یعنی ایک دوسرے کی مخالفت کریگا مثلاً ایک زید کو ساکن رکھنا چاہے گا اور دوسرا چاہے گا کہ زید حرکت کرتا رہے اگر ایک بارش برسانے کا ارادہ کرے گا تو دوسرا نہ برسنے کا ارادہ کرے گا۔

اب دو صورتیں ہوں گی اول یہ کہ دونوں کا ارادہ معرض وجود میں آجائے یعنی سکون زید و حرکت زید دونوں موجود ہوں یا پھر یہ کہ دونوں نہ ہوں بلکہ ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ پر غالب آجائے۔

یہ بات بالکل بدیہی ہے کہ پہلی صورت قطعی باطل اور محال ہے کیونکہ اس میں اجتماع ضدین ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو اس میں ایک کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور عاجز خدا نہیں ہو سکتا کیونکہ عجز حدوث و امکان کی علامت ہے اور خدا وہی ہو سکتا ہے جس میں عجز و احتیاج کا شائبہ نہ ہو۔ خلاصۂ کلام دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت مانی جائے وہی محال ہونے کی وجہ سے باطل ہے اور باطل کا مستلزم خود باطل ہے لہٰذا تعدد

نہ ہوگی کیونکہ جواز اتفاق امکان تمانع کے منافی نہیں ہے اور اثبات مطلوب میں امکان تمانع کافی ہے وقوع
کی حاجت نہیں۔

دوسرا اعتراض: اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے برہان تمانع کی تقریر میں کہا ہے کہ جب ایک حرکت زید کا ارادہ
کریگا اور دوسرا سکون زید کا تو دونوں معبودوں میں تمانع لازم آئیگا۔ تو عرض کیجئے ہم کہتے ہیں یہ بات درست نہیں
کہ ان میں مخالفت وصفت لازم ہے کی استحالے ہے پہلی یہ بات محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے
اور یہ محال اجتماع ضدین ہے اور تو عدم صفت الشئ مستلزم لنفی الملزوم کی رو سے آپ کی بات اور آپ کی دلیل
تمانع غلط اور ناقابل التفات ہے۔

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہمارے بیان سابق میں مذکور ہے کیونکہ ہم نے کہا تھا
ولان کلا منہما فی نفسہ امر ممکن یعنی ہماری دلیل کی بنیاد ان دونوں چیزوں کے امکان پر ہے اور یہ ممکن
ہے ایک حرکت زید کا ارادہ کرے اور دوسرا اسی وقت میں اس کے سکون کا اس میں کوئی استحالہ نہیں بلکہ دونوں
کا امکان ظاہر ہے۔

تیسرا اعتراض: آپ نے دلیل میں فرمایا تھا کہ ایک معبود زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا، تو حضور
آپ کی یہ بات تو ممتنع ہے کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ زید کے سکون اور اس کی حرکت کا ایک وقت ارادہ کیا جائے
یہ بات قطعی ناممکن اور محال ہے۔ اور اس کو ایک مثال سے سمجھئے کہ جس طرح ایک معبود حرکت زید کا ارادہ
کرے اور اسی وقت میں سکون کا بھی تو یہ بات بھی بالکل بدیہی البطلان ہے ایسے ہی یہ بھی ناممکن ہے کہ ایک
ہی وقت ایک معبود زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا ارادہ کرے پس آپ نے اپنی دلیل جن باتوں
پر قائم کی ہے وہ ممتنع ہے اور ممتنع پر کسی چیز کی دلیل قائم نہیں کی جا سکتی۔ عبارت مذکورہ کے آخری جملہ
"اولان یمتنع" میں یہی اشکال مذکور ہے۔

جواب: شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہماری تقریر میں مذکور ہے ہم نے کہا تھا "التضاد بین
الارادتین" الخ جس کی تفصیل یہ ہے کہ دو ارادوں کو ایک وقت جمع ہونا ممکن ہے البتہ دو مرادیں ایک وقت
جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً زید ایک ہی وقت دہلی اور کشمیر جانے کا ارادہ کر سکتا ہے مگر یہ دونوں مرادیں جمع نہیں
ہو سکتیں کہ ایک ہی وقت دہلی بھی چلا جائے اور کشمیر بھی اسی کو شارح نے فرمایا تھا "التضاد بین الارادتین بل
بین المرادین" تو جب یہ بات سمجھ میں آگئی تو اعتراض دفع ہو گیا کیونکہ ہماری دلیل کی بنیاد اجتماع ارادتین
پر ہے اور یہ بات ممکن ہے اور جب یہ بات ممکن ہے تو اس پر ہماری دلیل کی بنیاد رکھنا صحیح ہوگا غلط نہ ہوگا۔

یہ تینوں اعتراض برہان تمانع کی تقریر پر کئے گئے جن کا جواب شارح نے دیدیا اور ان تینوں اعتراضوں
کے متعلق کہہ دیا سب کے سب ہماری تقریر سے دفع ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل آپ سماعت فرما
چکے ہیں۔

وَاعلم ان قوله تعالیٰ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالیٰ ولعلا بعضهم على بعض۔

ترجمہ اور جان تو کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "لو کان فیہما" حجت اقناعی ہے اور ملازمت عادی ہے جو خطابیات کے لائق ہے اس لئے کہ عادت جاری ہے حاکم کے تعدد کے وقت تمانع اور تغالب کے پائے جانے کی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان "ولعلا بعضہم علی بعض" سے اسی کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

تشریح اور یہ بات سمجھئے کہ خطابت کسے کہتے ہیں؟ صاحب تعریفات فرماتے ہیں "وهو مؤلف من المقبولات المأخوذة ممن يحسن الظن فيه من قائل والغرض منه تحصيل احكام نافعة او ضارة في المعاش والمعاد كما يفعله الخطباء (وقد فصلناه في شرح السلم)"

بالفاظ دیگر خطابت یا خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو بادی النظر میں عام لوگوں کے نزدیک مسلم ہوں اور یہ مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین۔ اور اس کو خطابت اس لئے کہا گیا ہے کہ اس کو خطباء اور واعظین اپنے خطبات میں استعمال کرتے ہیں۔

حجت اقناعی:- اس سے مراد دلیل ظنی ہے جس کی ضد حجت قطعیہ ہے۔ ملازمت عادیہ۔ ملازمت یقینیہ کے مقابلہ میں بولا گیا ہے۔ اول کا مطلب یہ ہے کہ تعدد الٰہ اور فساد لازم و ملزوم نہیں البتہ عادۃً ایسا ہو جاتا ہے ہونا ضروری نہیں ہے اور ملازمت یقینیہ کا مطلب یہ ہوگا کہ تعدد الٰہ اور فساد لازم و ملزوم ہوں مختلف نہ ہوسکے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب سمجھئے کہ شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آیت مذکورہ حجت اقناعی ہے قطعی نہیں اور تعدد الٰہ اور فساد کے درمیان ملازمت عادی ہے یقینی نہیں اور یہی طریقہ خطابیات کے مناسب ہے اور فرمان باری "ولعلا بعضہم علی بعض" سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر دو معبود ہوتے تو ان میں مخالفت پائی جاتی اور ایک دوسرے پر غالب آجاتا تو یہ معلوم ہوا کہ تعدد الٰہ کے لئے فساد اور تغالب عادۃً ضروری اور لازم نہیں ہے اور خطابیات کے مناسب بھی یہی طریقہ ہے کیونکہ سامع انھیں باتوں کو عموماً اچھی طرح سمجھ پاتا ہے جو اس کے سامنے عموماً پیش آتی رہتی ہوں کیونکہ وہ ایسے ہی امور سے کسی مسئلہ پر استدلال کرتا ہے پس جب سامع اس بات کو سمجھتا ہے کہ تعدد حکام کی وجہ سے فساد ہو جاتا ہے اور یہ بات بار بار اس کے مشاہدہ میں آتی رہتی ہے تو اللہ نے اسی قسم کی دلیل پیش فرمائی تاکہ الفت و انسیت کی وجہ سے وہ اس کا انکار نہ کرسکے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ دلیل ظنی ہے قطعی نہیں ہے۔

تنبیہات سوال:- علامہ سعد الدین تفتازانی نے کیسی عجیب بات کہی اور یہ آیت قرآنیہ کے حجت قطعی ہونے سے انکار کر دیا کیا یہ کفر نہیں؟

نہیں ہوتا مگر قدیم یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود اس کے غیر کی وجہ سے ہوتا۔

تشریح: اس بحث کو شروع کرنے سے پہلے چند باتیں سمجھ لیجئے!

● واجب اور قدیم مترادف ہیں یا نہیں؟ ● تساوی کہتے ہیں ایک چیز جس پر صادق آرہی ہے دوسری چیز بھی اس پر صادق آئے مثلاً حیوان ناطق اور انسان کہ دونوں کا مصداق متحد ہے۔ ● ترادف کہتے ہیں دو لفظوں کا معنی میں متحد ہونا مثلاً قعود اور جلوس ان دونوں کے معنی میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اب اس کے بعد سمجھئے کہ ماتن کے قول القدیم کے بعد شارح فرماتے ہیں لہٰذا التصریح الخ یعنی الواجب جو گذر چکا ہے اس سے التزاماً یہ بات سمجھ میں آگئی تھی کہ اللہ قدیم ہے یعنی واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا مگر اس کے باوجود یہاں قدیم کی تصریح کر دی۔

اور واجب سے قدیم ہونا اس لئے معلوم ہو گیا تھا کہ جو ذات واجب ہوگی وہ قدیم بھی ضرور ہوگی کیونکہ قدیم کے معنی آتے ہیں جس کا وجود ہمیشہ سے ہو اور اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو کیونکہ جس چیز کے وجود کی ابتداء ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ جب وجود کی ابتداء ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ فلاں چیز پہلے نہ تھی بعد میں وجود میں آئی اور جب بعد میں وجود میں آئی تو قدیم نہیں ہو سکتی۔ بحث کا نچوڑ یہ نکلا کہ واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا۔ کیونکہ واجب۔ قدیم ہی ہوتا ہے۔ اذ الواجب لا یکون الا قدیماً۔

تنبیہ: حتی وقع سے شارح جو بحث شروع کرنا چاہتے ہیں وہ خط کشیدہ عبارت سے تعلق رکھتی ہے اور پوری بحث کا دارومدار اسی کشیدہ جملے سے ہے (اسکو نوٹ کر لیجئے) اور اس ربط کو ذہن میں رکھئے ورنہ بات خبط ہو کر رہ جائے گی۔

حتی وقع فی کلام بعضهم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنه لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفهومین وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق فان بعضهم علی ان القدیم اعم من الواجب لصدقه علی صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لا یصدق علیها ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة وانما المستحیل تعدد الذوات القدیمة۔

ترجمہ: یہاں تک کہ واقع ہے ان میں سے بعض کے کلام میں کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے، دونوں مفہوموں کے درمیان تغایر کے یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صدق کے اعتبار سے تساوی میں ہے تو بعض حضرات اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صادق آنے کی وجہ سے واجب کی صفات پر بخلاف واجب کے کہ واجب صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ

تعدد میں کوئی استحالہ نہیں اور محال تو ذوات قدیمہ کا تعدد ہے۔

تشریح شارح یہاں سے یہ بحث شروع کر رہے ہیں کہ واجب اور قدیم میں کیا نسبت ہے۔ تین اقوال ذکر کئے گئے ہیں۔ (۱) دونوں میں ترادف ہے (۲) عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے (۳) تساوی کی نسبت ہے۔

اول کے قائل کی تصریح نہیں ملی اور ثانی کے قائل بعض اشاعرہ ہیں، اور ثالث کے قائل حمید الدین ضریری ہیں۔ واجب چونکہ قدیم ہی ہوتا ہے اس بنا پر بعض حضرات اس کے قائل ہو گئے کہ ان دونوں میں ترادف ہے یعنی دونوں الفاظ ہم معنی ہیں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں گفتگو ترادف کے متعلق نہیں ہو رہی ہے بلکہ تساوی فی الصدق کے اعتبار سے ہو رہی ہے کیونکہ یہ بات تو یقینی ہے کہ واجب اور قدیم میں ترادف نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم میں تغایر ہے اور ترادف کیلئے معنی کا اتحاد ضروری ہے کیونکہ واجب کے معنی ہیں کہ جس کا وجود خانہ زاد ہو اور وہ کسی کا محتاج نہ ہو اور قدیم کے معنی ہیں کہ جس کے وجود کی ابتداء نہ ہو، پس جب تغایر ہوا کہ دونوں میں ترادف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہاں تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے یعنی بحث اس بارے میں ہے کہ کیا واجب اور قدیم میں تساوی کی نسبت ہے یا نہیں، اور دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں؟

فان بعضهم عنوان القديم الخ:- یہ پہلا مذہب بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی واجب خاص اور قدیم عام ہے اسلئے کہ واجب صرف ذات باری پر بولا جاتا ہے اور قدیم کا اطلاق ذات اور اس کی صفات دونوں پر ہوتا ہے۔

اعتراض:- اس مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوا کہ جب قدیم کا اطلاق صفات باری پر ہوگا تو قدماء کا تعدد لازم آئیگا جو محال ہے؟ اس کا جواب دیا کہ "لا استحالة في الصفات القديمة" یعنی اگر ذات قدیم کا تعدد لازم آئے یہ محال ہے، اور صفات قدیمہ کے اندر اگر تعدد لازم آئے تو یہ محال نہیں ہے۔

تنبیہ ہا:- پہلے مذہب پر یعنی ترادف کے قول پر شارح نے تنقید کی ہے یہ محل تامل ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ ناصل لاہوری حاشیہ خیالی میں تحریر فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قدماء متکلمین ترادف بول کر تساوی مراد لیا کرتے تھے لہٰذا جن حضرات متکلمین نے واجب اور قدیم کو مترادف کہا ہے درست ہے کیونکہ ان کی مراد اتحاد مفہوم نہیں ہے بلکہ تساوی فی الصدق ہے۔ اسی وجہ سے شیخ ابو المعین نے اسلام و ایمان کو مترادف کہا ہے حالانکہ دونوں کا مفہوم متغائر ہے بلکہ ان کی مراد تساوی فی الصدق ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ شارح کا اعتراض برمحل نہیں ہے۔

وفي كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضريري ومن تبعه تصريح بان

الواجب الوجود لذاته هو الله تعالیٰ وصفاته واستدلوا علی ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته بانه لو لم یکن واجبا لذاته لکان جائز العدم فی نفسه فیحتاج فی وجوده الی مخصص فیکون محدثا اذ لا نعنی بالمحدث الا ما یتعلق وجوده بایجاد شیء آخر۔

ترجمہ اور بعض متاخرین کے کلام میں جیسے امام حمید الدین ضریریؒ اور ان کے متبعین کا اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انھوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر وہ چیز جو قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ہوگی اس لئے کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہ ہوتو وہ فی نفسہ جائز العدم ہوگی تو پھر وہ اپنے وجود میں کسی مخصص کی محتاج ہوگی تو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ ہم حادث سے یہی مراد لیتے ہیں کہ اس کا وجود کسی دوسری چیز کی ایجاد کے ساتھ وابستہ ہو۔

تشریح الفوائد البہیہ میں لکھا ہے کہ ضریری وہ علی ابن محمد ابن علی حمید الضریری البخاری الحنفی ہیں۔ سن وفات معلوم نہیں ہے۔ غیر ضریری اور ان کے متبعین نے یہ تصریح کی ہے کہ واجب لذاتہ اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں، ان حضرات نے اپنے اس دعویٰ کی دلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ضرور ہوگی کیونکہ اگر وہ قدیم چیز واجب نہ ہوگی تو جائز العدم ہوگی یعنی اس کا عدم جائز ہوگا جس طرح اس کا وجود ممکن ہے لہٰذا اب کسی مخصص کی ضرورت پیش آئیگی جو اسکو عدم پر ترجیح دیکر وجود میں لائے اور جب ایسی بات ہے کہ اس کے لئے مرجح درکار ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے کیونکہ حادث کے معنی ہی یہ آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شی کے ایجاد پر موقوف ہو، بہرحال اس بیان سے یہ ثابت ہوگیا کہ جو قدیم ہے وہ واجب ہے اور ان دونوں میں تساوی کی نسبت ہے نہ کہ عموم خصوص مطلق کی جیسا کہ پہلے مذہب والوں نے کہا ہے اور واجب کا اطلاق ذات وصفات دونوں پر ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو کانت واجبة لذاتها لکانت باقیة والبقاء معنی فیلزم قیام المعنی بالمعنی فاجابوا بان کل صفة فهی باقیة ببقاء هو نفس تلک الصفة۔

ترجمہ پھر انھوں نے اعتراض کیا ہے کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنی ہیں (اور صفت بھی عرض ہونیکی وجہ سے معنی ہے) تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آیا تو انھوں نے جواب دیا کہ ہر صفت باقی ہے ایسے بقاء سے کہ وہ نفس صفت ہے۔

تشریح یہ اعتراض اس فریق نے اپنے مذہب پر خود کیا ہے اور خود اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ باطل ہے اور جب ہم نے صفات کو واجب لذاتہ مانا ہے تو انکا بقاء بھی ماننا ہوگا تو یہاں پر الگ الگ دو چیزیں ہیں (۱) صفات (۲) ان کا بقاء، تو اس سے قیام المعنی بالمعنی لازم آرہا ہے کیونکہ صفت بھی معنی اور عرض ہے اور اس کا بقاء بھی معنی اور عرض ہے پھر مصنف نے خود اس کا جواب دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ صفات اور بقاء علیحدہ علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ بقاء بعینہ اسی صفت کا نام ہے یعنی بقاء صفت سے زائد کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے جیسے کہا جاتا ہے وجود الوجود عینہ لیس امرا زائدا علیہ۔ صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے اشکال اور جوابات سخت حیرت ہے کہ ان لوگوں نے معمولی سی بات کو موضوع بحث بنایا اور اس سلسلہ میں جو بڑی خرابیاں لازم آرہی تھیں ان چیزوں کی طرف توجہ نہیں کی مثلاً تعدد وجباء۔ اب آگے شارح کی سنئے!

وَهٰذَا الْكَلَامُ فِيْ غَايَةِ الصُّعُوْبَةِ فَاِنَّ الْقَوْلَ بِتَعَدُّدِ الْوَاجِبِ لِذَاتِهٖ مُنَافٍ لِلتَّوْحِيْدِ وَالْقَوْلَ بِاِمْكَانِ الصِّفَاتِ يُنَافِيْ قَوْلَهُمْ بِاَنَّ كُلَّ مُمْكِنٍ فَهُوَ حَادِثٌ فَاِنْ زَعَمُوْا اَنَّهَا قَدِيْمَةٌ بِالزَّمَانِ بِمَعْنٰى عَدَمِ الْمَسْبُوْقِيَّةِ بِالْعَدَمِ وَهٰذَا لَا يُنَافِي الْحُدُوْثَ الذَّاتِيَّ بِمَعْنَى الْاِحْتِيَاجِ اِلٰى ذَاتِ الْوَاجِبِ فَهُوَ قَوْلٌ بِمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْفَلَاسِفَةُ مِنَ انْقِسَامِ كُلٍّ مِنَ الْقِدَمِ وَالْحُدُوْثِ اِلَى الذَّاتِيِّ وَالزَّمَانِيِّ وَفِيْهِ رَفْضٌ لِكَثِيْرٍ مِّنَ الْقَوَاعِدِ وَسَيَاْتِيْ لِهٰذَا زِيَادَةُ تَحْقِيْقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ واجب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہونا توحید کے منافی ہے اور امکان صفت کا قائل ہونا ان کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو اگر یہ حضرات یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں مسبوقیت بالعدم کے نہ ہونے کے معنی میں اور یہ حدوث ذاتی یعنی احتیاج الی ذات الواجب کے منافی نہیں ہے تو یہ اس کا قائل ہونا ہے جس کی جانب فلاسفہ گئے ہیں۔ یعنی قدم اور حدوث دونوں کا منقسم ہونا ذاتی اور زمانی کی جانب اور اس کے اندر بہت سے قواعد کو چھوڑ دینا ہے اور ان شاء اللہ عنقریب اس کی زیادہ تحقیق آرہی ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں مذہب یعنی صفات کو واجب کہنا (کما ذکرہ العلامۃ الفرہاریؒ) اور صفات باری کو ممکن کہنا (کما ذہب الیہ القائلون بان القدیم اعم) دونوں قول نہایت دشوار و مشکل ہیں اور دونوں مذہبوں پر اعتراض کے ورود کے بغیر چارہ نہیں۔

علامہ فرہاریؒ کے مذہب پر جس میں صفات کو بھی واجب قرار دیا گیا ہے یہ بات لازم آتی ہے کہ واجب کے اندر تعدد ہے یعنی تعدد وجباء لازم آتا ہے اور یہ توحید کے منافی ہے، فرہاری کی طرف سے اس کا جواب

ان کے نزدیک بڑا قوی اعتراض و جواب تھا پھر شارح نے اس کے آگے بڑھ کر سب کا پوسٹ مارٹم کر کے رکھ دیا اور یہ بحث پوری ہو گئی

تنبیہ لطیف حق بات یہ ہے کہ اس کی ذات اور صفات واجب ہیں اور ذات کے اندر وجوب کے تعدد محال ہے صفات کے اعتبار سے تعدد وجوب محال نہیں۔ لہٰذا دیگر تعدد معلولات کے لئے تعدد علل غلط ہے اور علت واحدہ کیلئے معلولات کا تعدد و تکثر درست ہے۔ ذات کا مرتبہ مرتبہ علیت ہے اور صفات کا مرتبہ مرتبہ معلولیت ہے۔ بالفاظ دیگر تجلی اول یعنی ذات مرتبہ ظہور میں اور صفات اقدس مرتبہ تعدد ور میں ہیں مرتبہ ظہور میں تعدد متحقق ہے جبکہ مرتبہ تعدد کی شئ ہے اور مرتبہ تعدد میں تعدد درست ہے۔ لہٰذا اس تقریر سے ذات و صفات کا واجب ہونا دونوں بلا فرق نادر ہونا ثابت ہو گیا۔ بلا تحقیق لن یحاید۔

الحيّ القادر العليم السميع البصير الشائي المريد لأن بداهة العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط البديع والنظام المحكم مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنة لا يكون بدون هذه الصفات على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها وأيضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح التمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه۔

ترجمہ (وہ اللہ تعالیٰ) حی ہے، قادر ہے، علیم ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، شائی ہے (چاہنے والا)، مرید ہے (ارادہ کرنے والا) اس لئے کہ بداہت عقل یقین کرتی ہے اس بات پر کہ عالم کو عجیب و غریب طرز اور مستحکم نظام پر بنانے والا باوجود اس کے کہ جس پر یہ عالم مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال اور مستحسن نقوش بغیر ان صفات کے نہیں ہو سکتا باوجود اس کے کہ ان صفات کی اضداد ایسے نقائص ہیں (کہ جو یہاں اور کسی کی چیزیں ہیں) جن سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے اور نیز شریعت وارد ہوئی ہے ان صفات کے سلسلہ میں اور صفات میں بعض ایسی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے تو ان صفات کے متعلق شریعت سے تمسک (استدلال) درست ہے جیسے توحید بخلاف وجود صانع اور اس کے کلام اور اس کے مثل کے ان صفات کے کہ جن پر شریعت موقوف ہے۔

تشریح مصنفؒ نے یہاں خدا تعالیٰ کی سات صفات کا ذکر فرمایا ہے مگر صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ شائی اور مرید مترادف ہیں اور انھوں نے ماتن کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ صفت مذکورہ کو قرآن و احادیث میں کبھی مشیت کے لفظ سے اور کبھی ارادہ کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اس لئے مصنف نے دونوں لفظوں کو ذکر کر دیا۔

یہاں ماتن نے جو سات صفات ذکر فرمائی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) سمع (۵) بصر (۶) مشیت (۷) ارادہ۔ پھر ان صفات کے اثبات پر شارح نے تین دلیلیں ذکر فرمائی ہیں۔

جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے انکو اگر شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آئیگا۔ اور اگر ان صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہ ہو جیسے توحید تو اگر ایسی صفات کو شریعت سے ثابت کر دیا جائے اس میں کوئی عیب نہیں اور ہماری مراد ایسے موقع پر وہی صفات ہوتی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے بلکہ دور والا محال

لیس بعرض۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ عرض نہیں ہے۔

تشریح: اس سبق میں چند باتیں ذہن نشین کرنی چاہئیں۔ اگلا سبق کہ جس میں آچکے (۱) صفت ثبوتیہ سے فراغت کے بعد یہاں سے صفات سلبیہ کا آغاز فرما رہے ہیں جس میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ذکر کی ہے (۲) شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل فرمائی ہیں (۳) پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو دو مقدمات پر مبنی ہے (۴) پھر شارح نے ان دونوں مقدموں کو باطل کر کے دلیل کی بنیاد منہدم کی ہے (۵) درمیان میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے (۶) اشاعرہ پر نقد (۷) فلاسفہ کی ایک مسئلہ میں تردید (۸) ایک شبہ کا ازالہ یہ ہے اس سبق کا خلاصہ آپ آگے پڑھئے شارح فرماتے ہیں۔

لان العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا

ترجمہ: اس لئے کہ عرض بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم کرے تو ہوگا وہ ممکن۔

تشریح: اللہ کے عرض نہ ہونے پر یہ پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ کو عرض مان لیں گے تو چونکہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم رکھ سکے۔ لہذا اللہ تعالیٰ بھی عرض ماننے کی صورت میں محل مقوم کا محتاج ہوگا اور قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الی الغیر ممکن و حادث ہوتا ہے جس کا بطلان ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہو سکتا۔

ولانه يمتنع بقاؤه

ترجمہ: اور اس لئے کہ عرض کی بقاء ممتنع ہے

تشریح: یہ اللہ کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ چونکہ عرض کی بقاء اور اس کا برقرار رہنا ممتنع ہے اسلئے اگر اللہ کو عرض مانا جائے تو اس کی بقاء بھی محال ہوگی اور یہ خود بھی محال ہے کہ لا محالہ معلوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہے دوسری دلیل تمام ہوگئی

وَإِلَّا لَكَانَ الْبَقَاءُ مَعْنًى قَائِمًا بِهِ فَيَلْزَمُ قِيَامُ الْمَعْنَى بِالْمَعْنَى وَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّ قِيَامَ الْعَرَضِ بِالشَّيْءِ مَعْنَاهُ أَنَّ تَحَيُّزَهُ تَابِعٌ لِتَحَيُّزِهِ وَالْعَرَضُ لَا تَحَيُّزَ لَهُ بِذَاتِهِ حَتّٰى يَتَحَيَّزَ غَيْرُهُ بِتَحَيُّزِهِ

ترجمہ ورنہ تو ہوگی بقاء ایسے معنی جو عرض کے ساتھ قائم ہوں گے تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آئیگا اور یہ محال ہے کیونکہ کسی شی کے ساتھ عرض کے قیام کے یہ معنی ہیں کہ اس کا تحیز اس شی کے تحیز کے تابع ہو اور عرض کیلئے بذات خود کوئی تحیز نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا غیر اس کی تبعیت کے ساتھ متحیز ہو جائے۔

تشریح یہ دلیل ثانی کا اثبات ہے یعنی معترض سوال کرتا ہے کہ عرض کی بقاء ممتنع کیوں ہے؟ تو یہاں سے اس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عرض کی بقاء تسلیم کی جائے تو قیام المعنی بالمعنی لازم آئے گا کیونکہ عرض بھی ایک معنی ہے یعنی ایسی چیز ہے جو خود قائم نہیں ہوتی اور بقاء بھی ایک معنی ہے تو جب عرض کو باقی مانا جائیگا تو بقاء کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئیگا یہی قیام المعنی بالمعنی ہے۔ لان قیام العرض الخ :- سے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے؟ تو کہتے ہیں کہ عرض کے کسی شی کے ساتھ قائم ہونے کے معنی یہ ہیں کہ متقوم کا تحیز مقوم کے تحیز کے تابع ہو جائے اور چونکہ عرض کا خود اپنا کوئی تحیز نہیں ہوتا تو کوئی دوسری چیز عرض کے تحیز کے تابع کس طرح ہو جائے گی اسلئے قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

وَهٰذَا مَبْنِيٌّ عَلٰى أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعْنًى زَائِدٌ عَلٰى وُجُوْدِهِ وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّبَعِيَّةُ فِي التَّحَيُّزِ۔

ترجمہ اور یہ دلیل مبنی ہے اس بات پر کہ شی کی بقاء اس کے وجود پر زائد معنی ہے اور اس پر کہ قیام اس کے معنی تحیز کے اندر تابع ہونے کے ہیں۔

تشریح ہمارے شارح دلیل ثانی پر تنقید فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے جو دلیل ثانی ذکر کی ہے اس کی بنیاد دو مقدموں پر موقوف ہے (۱) بقاء وجود سے زائد چیز ہے یعنی بقاء الگ چیز ہے اور وجود الگ (۲) غیر کے ساتھ قائم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ قائم ہونیوالی شی اس غیر کی (مقوم کی) تحیز اور اشارہ حسیہ میں تابع ہو جائے مگر یہ دونوں مقدمے ممنوع و باطل ہیں پس دلیل ثانی بھی کالعدم ٹھہری۔

والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني۔

ترجمہ اور حق یہ ہے کہ بقاء وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور بقاء کی حقیقت وجود ہے نسبت کرتے ہوئے دوسرے زمانہ کی طرف۔

تشریح یہاں سے شارح دلیل ثانی کے مقدمہ اولیٰ کو رد کرنا چاہتے ہیں مقدمہ اولیٰ یہ تھا کہ بقاء وجود پر زائد ہے چنانچہ شارح نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ بقاء وجود سے زائد نہیں بلکہ وجود جب مستمر ہو اور برابر رہتا ہو تو اسی کو بقاء سے تعبیر کر دیا جاتا ہے مختصر الفاظ میں وجود کے استمرار اور وجود کے عدم زوال کا نام بقاء ہے۔ وحقیقتہ الخ سے ایک وہم کا ازالہ مقصود ہے کہ اگر معترض اعتراض کرتا ہے کہ واہ میاں! شروع میں آپ نے کہا ہے کہ وجود و بقاء ایک چیز ہے اور تفسیر کر رہے ہو کہ بقاء استمرار وجود کو کہتے ہیں اور وجود کے عدم زوال کو کہتے ہیں حالانکہ تمہاری پہلی تفسیر سے ہماری بات ثابت ہو رہی ہے کیونکہ استمرار اور چیز ہے اور وجود اور چیز ہے یہ تعریف تو خود تمہارے خلاف جا رہی ہے اور دوسری تفسیر یعنی عدم زوال وجود یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ امر عدمی ہے (کما لا یخفیٰ) تو امر عدمی شی وجودی کے لئے معرف کیسے بن سکتی ہے؟ تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بقاء کی تفسیر مذکورہ دونوں جملوں کے ساتھ تسامح پر مبنی ہے ورنہ تو بقاء کی حقیقت زمان ثانی میں وجود ہے تو دیکھئے بقاء وجود پر زائد چیز نہ ہوئی بلکہ جب بقاء کے وہ معنی مراد لئے جائیں گے جو ہم نے بتائے یعنی الوجود فی الزمان الثانی تو بقاء عین وجود ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے اسی کو میں اپنے الفاظ میں یوں کہہ سکتا ہوں کہ بقاء کہتے ہیں موجود اول کا دوسرے زمانہ میں وجود تو اب اشکال وارد نہ ہوگا۔

ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني

ترجمہ اور ہمارے قول وجد ولم یبق کے معنی یہ ہیں کہ وہ پیدا ہوا اور اس کا وجود مستمر نہ ہو اور زمان ثانی میں ثابت نہ ہو سکے۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے بقاء کو وجود سے زائد نہیں مانا بلکہ شئی واحد مانا ہے مگر تمام عقلاء و علماء اس قول کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ وجد ولم یبق (یعنی ایک چیز پائی گئی اور پھر باقی نہیں رہی) اب سوچئے کہ اگر بقاء اور وجود ایک ہی چیز ہوں اور بقاء وجود سے زائد تسلیم نہ کیا جائے تو اس متفق علیہ

رفتار حرکت کی جانب دیکھا جائے تو وہی بطئی کہلائیگی مثلاً موٹر کی رفتار ہے اگر اسکو تانگہ اور بیل گاڑی کے لحاظ سے دیکھیں تو سریع کہلائیگی اور ہوائی جہاز کی حرکت کے لحاظ سے دیکھیں تو بطئی کہلائیگی۔

وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات.

ترجمہ اور اسی سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کی دو مختلف نوعیں نہیں ہیں اس لئے کہ انواع حقیقیہ اضافات کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتیں۔

تشریح یہاں ماقبل میں ذکر کردہ تقریر کی بحث ہے جس میں شارح ایک مسئلہ کو منقح کرنا چاہتے ہیں اولاً تین باتیں ذہن نشین رکھئے۔ (۱) یہاں شارح کے کلام میں مسامحت ہے کیونکہ سرعت اور بطوء بولا ہے اور مراد حرکت سریعہ و حرکت بطیئہ ہے (۲) نوع اس کلی کو کہتے ہیں جو ایسے افراد پر ماھو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقت متفق ہو جیسے انسان، افراد کثیرہ پر بولا جاتا ہے مگر سب کی حقیقت متحد ہے اور اگر کلی ایسے افراد کثیرہ پر ماھو کے جواب میں بولی جائے جن کی حقیقتیں مختلف ہوں تو اس کو جنس کہتے ہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ نوع کے تحت میں افراد متفقۃ الحقیقت ہیں اور جنس کے تحت میں افراد مختلفۃ الحقائق ہیں، بالفاظ دیگر نوع کے تحت میں جزئیات ہیں جنکی ماہیت متحد ہوتی ہے اور جنس کے تحت میں انواع کثیرہ ہیں اور انواع کی حقیقتیں مختلف ہوتی ہیں (۳) جس چیز پر نوع حقیقی کی تعریف صادق آئیگی تو اسکی حقیقت میں جو تبدیلی آئیگی اس کی صورت یہ ہوگی کہ جنس علی حالہ باقی رہے اور فصل بدل جائے تو اب نوع کی ماہیت بدل جائیگی جیسے مثلاً انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے جب تک جنس اور فصل برقرار ہیں تو اس نوع میں کوئی اختلاف نہ ہوگا یعنی علی حالہ انسان کی حقیقت رہیگی اور اگر جنس جوں کی توں رہے اور فصل بدل جائے مثلاً حیوان مفترس، تو اب یہ شیر کی ماہیت ہوگی یعنی نوع بدل گئی معلوم ہوا کہ نوع حقیقی کے اندر اختلاف اور تبدیلی فصول کے بدلنے سے ہوتی ہے، محض اضافت سے نوع حقیقی میں تبدیلی نہیں آسکتی مثلاً آپ انسان کو گھوڑے کی جانب نسبت و اضافت کرتے ہوئے دیکھیں اور چوہیا یا ہاتھی کی جانب مگر انسان بہرحال انسان ہی رہیگا بندر یا گھوڑا وغیرہ نہیں بن جائیگا۔

جب یہ تینوں باتیں ذہن نشین ہوگئیں تو اب شارح کے کلام کا مطلب سمجھئے فرماتے ہیں کہ بعض حضرات کو غلط فہمی ہوئی اور انھوں نے حرکت سریعہ اور بطیئہ کو حرکت کی دو مختلف نوع سمجھ لیا اور حرکت کو انکی جنس سمجھا اور جنس کے تحت میں جو انواع ہونگی تو انکی حقیقتوں کا مختلف ہونا ضروری ہے اور ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ حقیقت کا اختلاف فصول سے ہوتا ہے اضافات و نسبت سے نہیں ہوتا حالانکہ حرکت سریعہ اور

حرکت بطیئہ میں فقط اضافت کا اختلاف ہے یعنی اسی حرکت کو بیل گاڑی کی حرکت کی طرف دیکھتے ہوئے سریعہ اور اسی کو ہوائی جہاز کی حرکت کی جانب اضافت کرتے ہوئے بطیئہ کہہ دیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہاں حرکت کے سریعہ اور بطیئہ ہونے میں جو اختلاف ہے وہ باعتبار اضافت و لحاظ ہے نہ کہ فصول کے بدلنے سے اور ماقبل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ اضافات کی وجہ سے انواع کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ فصول کے بدلنے سے ہوا کرتا ہے لہٰذا اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا کہ حرکت سریعہ اور بطیئہ کو جنھوں نے حرکت کی دو متباین نوع کہا ہے وہ غلط ہے

تنبیہ :۔ آخر شارح نے تمام دلائل کا ادھیڑ کر رکھ دیا ہے۔ کیا شارح اللہ کو عرض کہنا چاہتے ہیں؟ نہیں یہ بات نہیں ہے بلکہ حضرت شارح ایسی کچی اور غلط بات کیسے سوچ سکتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ جب اللہ کا واجب الوجود ہونا ثابت ہو چکا ہے تو اس کا عرض نہ ہونا بدیہی چیز ہے اس پر ایسی کچی دلیلیں پیش کرنے کی کیا ضرورت ہے جس میں مستدل خود پھنس جائے۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ بعض اشاعرہ کا عرض کی بقاء کو تجدد امثال کے ذریعہ ماننا خلاف حس بھی ہے اور خلاف بداہت بھی معلوم ہوتا ہے جس پر شاید کوئی عاقل کان نہ دھر سکے۔ واللہ اعلم بالصواب

ولا جسم لانه متركب ومتحيز وذلك امارة الحدوث

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے۔

تشریح یہاں سے صفات سلبیہ میں سے دوسری صفت کا ذکر ہے کہ وہ جسم نہیں۔
دلیل:۔ یہ ہے کہ جسم جواہر فردہ سے مرکب ہے اور مرکب ہونا حادث ہونے کی علامت ہے کیونکہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہے۔ اسی طرح جسم متحیز ہوتا ہے یعنی کسی جگہ متمکن ہوتا ہے اور متحیز ہونا بھی حدوث کی علامت ہے کیونکہ متحیز اپنے محل کا محتاج ہوتا ہے اور احتیاج ممکن اور حادث کے خواص میں سے ہے لہٰذا اللہ تبارک و تعالیٰ جسم نہیں ہو سکتا ورنہ اللہ تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئیگا اور یہ وجوب کے منافی ہے۔

ولا جوهر۔ **ترجمہ** اور اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

تشریح یہاں اللہ تعالیٰ کی تیسری صفت سلبیہ کا بیان ہے کہ وہ جوہر نہیں ہے۔ اب آگے شارح اس کی شرح کریں گے۔ اس سبق میں شارح کے کلام میں پانچ جزء ہیں۔ (۱) متکلمین کے نزدیک جوہر نہ ہونے کی وجہ (۲) فلاسفہ کے نزدیک جوہر نہ ہونے کی وجہ (۳) جسم و جوہر کی تعریف میں اگر ایسا تغیر کیا جائے کہ جس کا اطلاق اللہ پر ممتنع نہ ہو پھر بھی اللہ کو جسم و جوہر کیوں نہیں کہہ سکتے اس پر تین دلیلوں کا ذکر

(۴) ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب (۵) ایک دوسرا جواب نقل کر کے اس کی تردید - اس اجمالی خاکہ کو ذہن نشین رکھئے اور عبارت دیکھتے جائیے!

أمّا عندنا فلأنه اسمٌ للجزء الذي لا يتجزّى وهو متحيّز وجزءٌ من الجسم والله تعالى متعالٍ عن ذلك.

ترجمہ بہر حال ہمارے نزدیک پس اس لئے کہ جوہر جزء لایتجزی کا نام ہے اور وہ متحیز ہوتا ہے اور جسم کا جزء ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے بالاشان ہے۔

تشریح یہ ہمارے ذکر کردہ اجمالی خاکہ کے مطابق پہلا جزء ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جوہر کی تعریف جزء لایتجزی سے کی جاتی ہے اور جزء لایتجزی جسم کا جزء ہوتا ہے۔ اور متحیز ہوتا ہے اور ماقبل میں ذکر کردہ صفت سلبیہ کے تحت معلوم ہو چکا ہے کہ متحیز ہونا حدوث کی علامت ہے اور جسم ماننے کی صورت میں جو خرابی تھی وہ جزء جسم ماننے کی صورت میں بھی لازم آئیگی اس لئے کہ جزء اپنے کل کے مخالف نہیں ہوا کرتا۔ الجزء لا یخالف الجملة ہدایہ ص ۱۴۲، الجزء لا یخالف الکل ہدایہ ص ۱۴۲ اصول مسلم ہے (وذکرناه فی المقدمات الفقهية) لہٰذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

وأمّا عند الفلاسفة فلأنهم وإن جعلوه اسمًا للموجود لا في موضوع مجرّدًا كان أو متحيّزًا لكنّهم جعلوه من أقسام الممكن وأرادوا به الماهية الممكنة التي إذا وجدت كانت لا في موضوع.

ترجمہ اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک پس اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر کو ایسے موجود کا نام قرار دیا ہے جو بغیر محل کے ہو مجرد ہو یا متحیز لیکن انھوں نے جوہر کو ممکن کی اقسام میں سے شمار کیا ہے اور انھوں نے جوہر سے اس ماہیت ممکنہ کو مراد لیا ہے کہ وہ جب پائی جائے تو بغیر کسی موضوع کے پائی جائے۔

تشریح یہ دوسرا جزء ہے یعنی فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ جوہر کیوں نہیں ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ فلاسفہ جوہر کی تعریف اس طریقہ پر کرتے ہیں: الموجود لا فی موضوع۔ یعنی جو چیز موجود ہو مگر بغیر موضوع یعنی محل مقوم کے بغیر ہو وہ جوہر ہے خواہ وہ مجرد عن المادہ ہو جیسے ان

کے نزدیک عقول عشرہ و نفوس کہ یہ مادہ سے اور جہت سے اور مکان سے مجرد ہیں مادہ متحیز ہو جیسے جسم اور ہیولیٰ اور صورت کہ یہ اگرچہ متحیز نہیں مگر محل متقوم کے محتاج نہیں ہیں جوہر کے مقابلہ میں اعراض ہیں عرض کی یہ تعریف کی ہے "الموجود فی موضوع"۔ غیر تو فلاسفہ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے اس سے بادی النظر میں تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جوہر کہنا درست ہو جاتا ہے کیونکہ تعریف میں "الموجود لا فی موضوع" کا لفظ آیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کسی محل متقوم کی طرف محتاج نہ ہونا ظاہر ہے۔ تو بظاہر تعریف میں ایسی کوئی خرابی محسوس نہیں ہوتی جو اللہ پر اطلاق جوہر کے ہونے سے مانع ہو مگر تعریف مذکور پر غور کرنے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس تعریف کی رو سے اللہ تعالیٰ پر اطلاق جوہر غلط ہے۔ کیسے؟ یہ غلط ہونا دو طریقوں سے سمجھ میں آتا ہے (۱) لکنھم جعلوہ الخ سے پہلی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے جوہر کو ممکن کی تعریف میں سے شمار کیا ہے اور شرح یہ ہے تقسیم یوں کی ہے کہ موجود کی دو قسمیں ہیں واجب اور ممکن پھر ممکن کی دو قسمیں ہیں جوہر و عرض اس تقسیم سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک جوہر ممکن کی قسم ہے لہذا اگر خدا پاک کو جوہر کہتے تو ممکن تسلیم کرنا ہوگا حالانکہ واجب ہے (کما مر)

(۲) وارادوا بہ الخ۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ جوہر وہ ماہیت ممکنہ ہے جو بغیر محل کے موجود ہو اور عرض وہ ماہیت ممکنہ ہے جو کسی محل میں موجود ہو۔ در اصل اس تعریف سے فلاسفہ کا مقصود یہ ہے کہ ممکنات کا وجود انکی ماہیات سے علیحدہ و زائد چیز ہے اور چونکہ ان کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ ذات باری کا وجود اس کی ماہیت سے علیحدہ چیز نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ذات باری عین ماہیت ہے بہر حال اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر ممکن ہے اور جب جوہر ممکن ہے تو جوہر کی تعریف ذات باری پر صادق نہیں آ سکتی کیونکہ وہ ممکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے اس لئے فریقین کے نزدیک اس کا جوہر نہ ہونا ثابت ہوگیا ہے۔

وَاَمَّا اِذَا اُرِیْدَ بِہِمَا الْقَائِمُ بِذَاتِہٖ وَالْمَوْجُوْدُ لَا فِیْ مَوْضُوْعٍ فَاِنَّمَا یَمْتَنِعُ اِطْلَاقُہُمَا عَلَی الصَّانِعِ مِنْ جِہَۃِ عَدَمِ وُرُوْدِ الشَّرْعِ بِذٰلِکَ مَعَ تَبَادُرِ الْفَہْمِ اِلَی الْمُرَکَّبِ وَالْمُتَحَیِّزِ وَذَہَابِ الْمُجَسِّمَۃِ وَالنَّصَارٰی اِلٰی اِطْلَاقِ الْجِسْمِ وَالْجَوْہَرِ عَلَیْہِ بِالْمَعْنَی الَّذِیْ یَجِبُ تَنْزِیْہُ اللّٰہِ تَعَالٰی عَنْہُ۔

ترجمہ: اور بہر حال جب ارادہ کیا جائے ان دونوں سے (جسم و جوہر سے) قائم بذاتہ اور موجود لا فی موضوع کا (یہ لف و نشر مرتب ہے) تو ممتنع ہے ان دونوں کا اطلاق صانع پر شریعت کے وارد نہ ہونے کی وجہ سے جسم و جوہر کے اطلاق کی جانب اس پر (اللہ پر) ایسے معنیٰ کے ساتھ جس سے اللہ کی تنزیہ واجب ہے۔

لغة أخرى وبما يلازم معناه، وفيه نظر۔

ترجمہ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادف ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے اور جب شریعت وارد ہوگی کسی زبان میں کسی اسم کے اطلاق کے سلسلہ میں تو یہ اجازت ہے اس لفظ کے اطلاق کی جو اس کے مرادف ہو اسی لغت سے یا دوسری لغت سے اور جو اس کے معنی کو لازم ہو اور اس میں نظر ہے۔

تشریح یہ جواب کمزور ہے۔ یعنی اعتراض مذکور کا صحیح جواب تو وہ ہے جو شارح نے پیش کیا ہے یعنی قلنا بلا احتیاج جس پر کوئی اعتراض ہے اور نہ اس میں کوئی خرابی ہے۔ یہاں سے شارح بعض حضرات کا رد کر رہا ہے کہ وہ اعتراض مذکور کا جواب نقل فرماکر اس پر تنقید کریں گے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ اور واجب اور قدیم تو باہم مترادف ہیں اور رہا موجود تو وہ واجب کیلئے لازم ہے کیونکہ جو واجب ہوگا وہ لامحالہ موجود بھی ہوگا ورنہ اسے واجب کہنا ہی درست نہیں ہے پس معلوم ہوا کہ واجب کے لئے موجود لازم ہے تو جب یہ اسماء ثلاثہ کا ترادف اور آخر الذکر کا لازم ہونا ثابت ہوگیا تو قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لغت اور زبان میں کوئی اسم بولا جائے اور شریعت اسکو جائز قرار دے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس زبان کا کوئی مترادف لفظ یا دوسری زبان کا کوئی ہم معنی لفظ اور اسی طریقے سے وہ لفظ جو جائز مستعمل لفظ کا لازم ہو گویا شریعت کی جانب سے ان سب کے استعمال کی اجازت ہوگی۔ جب اصول یہ مقرر ہو تو قرآن کریم میں متعدد مقامات پر ذات باری کے لئے لفظ اللہ کا اطلاق ہوا ہے اور واجب اور قدیم چونکہ اس کے مترادف ہیں لہٰذا قاعدہ مذکورہ کی بناء پر ان کا بھی اطلاق جائز ہوگا اور موجود چونکہ واجب کے لئے لازم ہے تو اسی لزوم کو دیکھتے ہوئے کہا جائیگا کہ جب واجب کا اطلاق درست ہے جو کہ ملزوم ہے تو لازم (موجود) کا اطلاق بھی درست ہوگا اور لفظ خدا کا اطلاق بھی ذات باری کے لئے درست ہے کیونکہ یہ واجب کا مرادف ہے اسلئے کہ خدا کی اصل ہے خود آ (یعنی خود آئندہ) جو اسم فاعل قیاسی ہے کثرت استعمال کی وجہ سے واؤ حذف ہوکر خدا ہوگیا۔ یہ ہے اس جواب کا حاصل مگر شارح کی نظر میں اس کے اندر کچھ خامیاں ہیں جس لئے وہ فرماتے ہیں وفیہ نظر صاحب نبراس نے دو خرابیاں ذکر فرمائی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ اس جواب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اللہ واجب اور قدیم مترادف ہیں یہ غلط ہے اس بناء پر کہ ان میں ترادف نہیں ہے کیونکہ ترادف کے معنی ہیں دو لفظوں کے معنی کا ایک ہونا الاتحاد فی المفهوم اور یہاں تینوں الفاظ میں ترادف نہیں ہے بلکہ سب کے معانی جداگانہ ہیں چنانچہ اللہ جزئی حقیقی ہے جو ذات باری کا علم ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں کہ جس میں عقل متحیر ہوجائے وغیرہ جو نبراس میں مذکور ہیں اور قدیم کے معنی ہیں "مالا اول لوجوده" اور واجب کے معنی ہیں "ما یمتنع عدمه" تو معلوم ہوا کہ معانی

میں اختلاف ہے اس لئے ترادف کا قول غلط ہے البتہ مصداق تینوں کا ایک ہے اور یہ علیحدہ بات ہے چونکہ اس کو تساوی کہتے ہیں نہ کہ ترادف، یہ ایک خرابی کا بیان تمام ہوا۔

دوسری خرابی۔ اگر دو لفظ مترادف بھی ہوں تب بھی ضروری نہیں کہ ایک کی جگہ دوسرے لفظ کو استعمال کر لیا جائے مثلاً عاقل عالم کا مرادف ہے لیکن اللہ تعالیٰ پر عاقل کا اطلاق نہیں کیا جاتا اس لئے کہ عاقل عقل سے ماخوذ ہے جس کے معنی قید کے ہیں کیونکہ یہ روکتی ہے استعمال عاقل موہم ہے اور لازم کا حال بھی یہی ہے یعنی جہاں ملزوم کا استعمال درست ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا استعمال بھی درست ہو جیسے اللہ تعالیٰ خالق کل شئی' اور جب وہ ہر چیز کا خالق ہے تو خنزیر کا بھی خالق ہے (وہ ہونا ہی) لیکن یہاں ملزوم کا اطلاق درست ہے اور لازم کا اطلاق درست نہیں ہے۔

تنبیہ: مشہور قول تو یہی ہے کہ اسماء الٰہی توقیفی ہیں لیکن بہر حال یہ مسئلہ محققین کے درمیان مختلف فیہ ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو نام کسی بھی زبان میں علم کے درجہ میں ہے اس کا اطلاق تو جائز ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے خدا، اور جو نام اس کی صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں اس میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اور کرامیہ کا کہنا ہے کہ جس صفت کے ساتھ اتصاف باری پر عقل دال ہو اگرچہ وہ نام شرع میں وارد نہ ہو تب بھی اس کا اطلاق درست ہے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو اسماء شرعیہ کے مرادف ہوں ان کا اطلاق جائز ہے مگر جو نام کفار کی زبان کا ہو اس کا استعمال موہم ہونے کی وجہ سے درست نہیں (جیسے بھگوان، پرماتما وغیرہ) قاضی ابوبکر باقلانیؒ نے کہا ہے کہ جو لفظ اس کی صفت کی ترجمانی کرے وہ موہم نقص نہ ہو اس کا استعمال درست ہے مگر بعض حضرات نے اس پر بھی یہ شرط لگائی ہے کہ موہم نہ ہونا کافی نہیں بلکہ عظمت و کبریائی کو ظاہر کرنے والا ہونا چاہئے۔ امام الحرمین نے اس میں توقف کیا ہے، امام غزالیؒ نے فرمایا جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا استعمال جائز نہیں اور جو صفات پر دلالت کرے وہ درست ہے شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے فرمایا کہ اذن شارع ضروری ہے ورنہ استعمال درست نہ ہوگا، اور شرح مواقف میں اسی کو مختار کہا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ (محمد یوسف غفرلہ)

وَلَا مُصَوَّرٍ اَیْ ذِیْ صُوْرَۃٍ وَشَکْلٍ مِثْلَ صُوْرَۃِ اِنْسَانٍ اَوْ فَرَسٍ لِاَنَّ ذٰلِکَ مِنْ خَوَاصِّ الْاَجْسَامِ تَحْصُلُ لَهَا بِوَاسِطَۃِ الْکَمِّیَّاتِ وَالْکَیْفِیَّاتِ وَاِحَاطَۃِ الْحُدُوْدِ وَالنِّهَایَاتِ

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ مصوَّر نہیں ہے یعنی صورت و شکل والا جیسے انسان یا گھوڑے کی صورت اس لئے کہ یہ اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجسام کو حاصل ہوتی ہے کمیات و کیفیات کے واسطہ سے اور حدود و نہایات کے گھیرنے سے۔

تشریح اور یہ بھی صفت سلبیہ کا ذکر ہے کہ وہ متشکل نہیں ہے متشکل باب تفعل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور شکل کا صورۃ پر عطف عطف تفسیری ہے یعنی جس طرح انسان اور فرس وغیرہ کی صورتیں ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان جملہ اشکال وصور سے بری اور منزہ ہے بخلاف بعض جاہل لوگوں کے سوا اور مجسمہ اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت انسانوں جیسی صورت ہے اور شاید ان کو ان خلق اللہ تعالیٰ آدم علی صورتہ اور کما قال جیسی احادیث سے وہم ہوا ہو گا مگر یہ وہم باطل ہے۔

شعر

ذرا ہر ہستی پر اگر کچھ عقل و دانش ہے ؛ سمجھنا جو نظر آتا ہے سب ہونا نہیں ہوتا

ان احادیث کی یہ تاویل کی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو صورت پسند تھی اس پر انسان کی تخلیق فرمائی وہ مطلب نہیں جو مجسمہ نے سمجھا ہے خلاف عقل و نقل ہے۔ فرمان باری ہے لیس کمثلہ شیء۔

شارح نے ولا متصور کی دلیل عقلی یہ پیش فرمائی ہے کہ صورتیں اور شکلیں جسم کے خواص میں سے ہیں اور جسم میں اس طریقہ پر پائی جاتی ہیں کہ جب جسم میں کمیات یعنی طول وعرض وعمق پائے جاتے ہیں اور کیفیات یعنی رنگ اور سپیدی سیاہی وغیرہ ان کا وجود ہوتا ہے اس طریقہ پر جب جسم کو کوئی حد ونہایت گھیر لیتی ہے تو ان اشیاء ثلاثہ کے موجود ہونے پر جسم میں صورت اور شکل پائی جاتی ہے اور یہ ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے تو جسم کے خواص بھی اس کے اندر نہیں پائے جائیں گے۔

تنبیہ: صاحب نبراس نے لکھا ہے کہ حد ونہایت جو شرح میں مذکور ہیں بعض لوگوں نے فرق کیا ہے اور حد کی تعریف اس طور پر کی ہے کہ جو محدود سے خارج ہو اور نہایت اس کو کہا جاتا ہے جو محدود میں داخل ہو پھر آگے اپنا پسندیدہ قول پیش کیا ہے کہ والظاہر انہما مترادفان او متساویان

واللہ اعلم بالصواب۔

ولا محدود ای ذی حد ونہایۃ۔ | **ترجمہ** | اور نہ وہ محدود ہے یعنی حد ونہایت والا۔

تشریح عبارت کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کوئی حد ہے نہ انتہا بلکہ وہ بے حد و بے نہایت ہے۔ اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کی تعریف حقیقی ممکن نہیں جب کہ حد کے معنی تعریف کے لئے جائیں (شرح ملا میں بالبسط اس پہ کلام کر چکے ہیں)

سوال: نہایت کسے کہتے ہیں؟ **جواب**: النہایۃ ہو ما ینتہی الیہ الشیء والکمیۃ الی حیث لا یوجد وراءہ شیء منہ یعنی کمیت والی چیز جب اس مقام تک پہنچ جائے کہ آگے اس کا وجود نہ ہو تو یہی اس کی نہایت کہلائے گی۔

ولا معدود اي ذي عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا المنفصلة كالاعداد وهو ظاهر

ترجمہ: اور وہ نہ معدود ہے یعنی عدد اور کثرت والا نہیں اور کمیات متصلہ جیسے مقادیر کا محل نہیں ہے اور نہ منفصلہ کا جیسے اعداد اور یہ ظاہر ہے۔

تشریح: عبارت کا مختصر مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ ذی عدد ہے اور نہ ذی کثرت یعنی نہ اس کے اجزاء ہیں اور نہ اس کی جزئیات ہیں نیز نہ اس کے شرکاء ہیں۔ اس مختصر کی تفصیل شارح نے یعنی سے شروع کی ہے۔ اجمال میں کمیات کی دو قسمیں ہیں (۱) کم متصل (۲) کم منفصل۔ اول کی مثال مقادیر اور دوسری کی مثال اعداد ہیں۔ وہ ان دونوں میں سے کسی کا محل نہیں ہے مقادیر کا محل تو اس لئے نہیں کہ یہ تو اجسام کے خواص میں سے ہے اور اعداد کا محل اس لئے نہیں کہ وہ واحد ہے جس کا نہ کوئی جزء ہوتا اور نہ جزئی اور نہ شریک پھر کس اعتبار سے اسکو اعداد کا محل قرار دیا جائے۔ شارح کے کلام میں لیس محلا للکمیات المتصلة کو متن کے پہلے قول لا مصور ولا محدود کی تفسیر پر محمول کرنا مناسب ہے اور قول شارح ولا المنفصلة کالاعداد اسکو لا معدود کی تفسیر شمار کیا جائے۔

سوال: جب لا معدود کے معنی یہ ہیں کہ اسکو گنا نہیں جاتا یعنی عدد کے ساتھ اس کو تعلق نہیں حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ عدد کے ساتھ تو اس کا تعلق ہے کیونکہ وہ واحد ہے اکیلا ہے اور واحد عدد ہے تو کیف یصح النفی؟

جواب: اگر آپ معدود کو اس معنی پر محمول کریں گے تب بھی نفی درست ہے کیونکہ محقق قول کے مطابق واحد عدد ہی نہیں۔ ہم نے الکلام المتری فی توضیح اول السلم میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

ولا متبعض ولا متجزئ اي ذي ابعاض واجزاء ولا متركب منها لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب فماله اجزاء يسمى باعتبار تألفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزئا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد۔

ترجمہ: اور (اللہ تعالیٰ) متبعض اور متجزی نہیں یعنی ابعاض و اجزاء والا نہیں ہے اور نہ ان سے مرکب ہے بوجہ اسکے کہ ان میں سے ہر ایک کے اندر وہ احتیاج ہے جو وجوب کے منافی ہے اسلئے کہ وہ چیز جس کے اجزاء ہوں ان سے مرکب ہونے کے اعتبار سے اسکو مترکب کہا جاتا ہے اور ان کی جانب منحل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی (کہا جاتا ہے) اور نہ وہ متناہی ہے اس لئے کہ یہ مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے۔

ہوتا ہے کہ یہ چیز کس جنس سے تعلق رکھتی ہے یعنی اس کے مجانس کیا کیا چیزیں ہیں اور یہ مسلّم اصول ہے کہ کل ماہیۃ جنس فلہ فصل یعنی جن اشیاء کے لئے جنس ہو ان کے لئے فصل ہونا بھی ضروری ہے تو اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیۃ اس بنا پر نہیں کہ جب اس کو موصوف بالماہیت مانیں گے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ ماہو سے اس کے بارے میں سوال کیا جائے جس کا منشا یہ ہوگا کہ اس کی مجانسات اور مشابہات کیا ہیں تو جب اس کے لئے جنس کا ثبوت ہو گیا تو ضروری ہے کہ اس جنس سے اسکو ممتاز و علیحدہ کرنیکے لئے فصل لائی جائے تو اللہ تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ مرکب نہیں ہے تو معلوم ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیت نہیں ہے۔

تنبیہ: ۔ جنس اور فصل ذاتیات میں سے ہیں اور شئی اپنی ذاتیات کی محتاج ہوتی ہے گویا ذات کو اس کی ذاتیات ہی کے ذریعہ قیام ملتا ہے تو جنس کیطرح فصل بھی ذات میں داخل ہے اس لئے اسکو مقوم بھی کہا جاسکتا ہے اسی لئے شارح نے فصول مقومہ کہا ہے۔

ولا بالكيفية من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الأجسام وتوابع المزاج والتركيب.

ترجمہ اور (اللہ تعالیٰ) نہ کیفیت کے ساتھ متصف ہے یعنی رنگ اور مزہ اور بو اور گرمی اور ٹھنڈک اور تری اور خشکی اور اس کے علاوہ کے ساتھ ان اوصاف میں سے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے توابع میں سے ہیں۔

تشریح یعنی اللہ تعالیٰ کیفیات کے ساتھ متصف نہیں ہے مثلاً ذی لون ہونا مزے اور بو والا ہونا، گرم ٹھنڈا تر اور خشک ہونا وغیرہ یہ اشیاء ذات باری تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور یہ دعویٰ ساری دلیل یہ ہے کہ مندرجہ اشیاء وجوب کے منافی ہیں اسلئے اللہ تعالیٰ میں ان کا تحقق نہیں ہوسکتا اور منافی وجوب ہونیکی وجہ یہ ہے کہ یہ اجسام کے توابع ہیں اور ان کی صفات ہیں اسی طریقہ پر یہ اشیاء جہاں بھی ہوں گی وہاں ترکیب ضروری ہوگی اور ظاہر سی بات ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے اور ترکیب اللہ میں نہیں ہے لہٰذا ترکیب کے توابع و لوازمات بھی ذات باری کے لئے ثابت نہیں کئے جاسکتے۔

ولا يتمكن في مكان لأن التمكن عبارة عن نفوذ بُعد في بُعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء

وَاللّٰہُ تَعَالٰی مُنَزَّہٌ عَنِ الامتداد والمقدار لاستلزامہما التجزی فان قیل الجوہر الفرد متحیز
وَلَا بُعْدَ فِیْہِ وَاِلَّا لَکَانَ متجزیًا قلنا المتمکن اَخَصُّ مِنَ المتحیز لان الحیز ہو الفراغ المتوہم
الذی یشغلہ شیءٌ ممتد او غیر ممتد فما ذکر دلیلٌ علٰی عدم التمکن فی المکان واما الدلیل علٰی عدم التحیز
فہو انہ لو تحیز فاما فی الازل فیلزم قدم الحیز او لا فیکون محلا للحوادث
وایضا اما ان یساوی الحیز او ینقص عنہ فیکون متناہیًا او یزید علیہ فیکون متجزیًا
واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جہۃ لا علو ولا سفل ولا غیرہما لانہا اما حدود واطراف
للامکنۃ او نفس الامکنۃ باعتبار عروض الاضافۃ الٰی شیءٍ۔

ترجمہ اور (اللہ تعالیٰ) کسی مکان میں متمکن نہیں ہے اس لئے کہ تمکن مراد ہے کہ ایک بُعد کے دوسرے بُعد کے اندر سرایت کرنے سے وہ (دوسرا بُعد) متوہم ہو (نزد المتکلمین) یا متحقق ہو (نزد الفلاسفہ) یہ حضرات اسی بعد ثانی کا نام مکان رکھتے ہیں اور بُعد مراد ہے اس امتداد سے جو جسم کے ساتھ قائم ہے یا بذات خود قائم ہے ان لوگوں کے نزدیک جو خلا کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے منزہ ہے اس کے مستلزم ہونے کی وجہ سے تجزی کو پس اگر اعتراض کیا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس میں بُعد نہیں ہے ورنہ تو وہ متجزی ہوتا ہم کہیں گے کہ متمکن متحیز سے اخص ہے اس واسطے کہ حیز وہ فراغ متوہم ہے جسکو کوئی شئی پُر کرے ممتد ہو وہ یا غیر ممتد تو جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ دلیل ہے (اللہ کے) کسی مکان میں متمکن نہ ہونے پر۔ رہی بہرحال عدم تحیز کی دلیل پس وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہو تو وہ یا تو ازل میں متحیز ہوگا تو حیز کا قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں (یعنی ازل میں متحیز نہ ہوگا) تو وہ محل حوادث ہوگا اور نیز (اللہ تعالیٰ) یا تو حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم ہوگا تو وہ متناہی ہوگا یا حیز سے زائد ہوگا تو وہ متجزی ہوگا اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو وہ کسی جہت میں نہ ہوگا نہ اوپر کی جہت میں اور نہ نیچے کی اور نہ ان دونوں کے غیر میں اسلئے کہ جہات یا تو امکنہ کی حدود و اطراف ہیں یا نفس امکنہ ہیں اضافت کے عارض ہونے کے اعتبار سے دوسری شئی کی جانب (نسبت) کرتے ہوئے)

تشریح یہاں اصل بحث کو سمجھنے سے پہلے اور تشریح عبارت سے پہلے پانچ بطور مقدمات کے سمجھ لینی چاہئیں (۱) تمکن اور تحیز کا فرق (۲) بُعد کی تعریف (۳) مقدار کی تعریف (۴) جہات کیا ہیں (۵) خلاء کی تعریف

(تفصیل مقدمہ اولیٰ) تمکن اور تحیز میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اول خاص اور ثانی عام ہے۔ تمکن یہ ہے کہ کوئی ممتد شئی کسی خلاء یا فراغ کو پُر کرے اور تحیز میں پُر کرنے والی شئی کا ممتد ہونا ضروری نہیں ہے اسلئے معلوم ہوا کہ جوہر فرد چونکہ غیر ممتد ہے تو اس میں تحیز تو ہوگا اور تمکن نہ ہوگا اور جسم کے تمکن کے اوپر بھی تحیز کا اطلاق ہوگا اور جو چیز اس فراغ کو بھرتی ہے اسکو متمکن اور متحیز کہا جاتا ہے تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جیسے تمکن اور تحیز میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے ایسے ہی متمکن اور متحیز میں بھی یہی نسبت ہے

کی جانب سے شبہ مذکورہ کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ جہات کے مستقل اسماء ہیں مگر یہ اسماء امور نسبیہ میں سے ہیں کوئی مستقل چیز نہیں ہے مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں جز ہے اور فلک اول فلک ثانی کے مقابلہ میں نیچے ہے۔ خلاصۂ کلام اگر امور نسبیہ کا لحاظ نہ ہوتا تو جہات مکان سے الگ کسی اور نام سے موسوم نہ ہوتیں۔

خلاصۂ کلام جہات متکلمین کے نزدیک نفس امکنہ ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک اطراف امکنہ ہیں۔

(تفصیل مقدمہ قد شاخ خامسہ) خلاء سے مراد وہ جگہ ہے جس کو کوئی چیز مشغول نہ کر رہی ہو پھر اس بارے میں عقلاء کے درمیان اختلاف ہے کہ عالم میں خلاء کا وجود ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں افلاطون اور اس کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ خلاء کا وجود ہے نیز متکلمین بھی اسی کے قائل ہیں مگر افلاطون کے نزدیک وہ خلاء ایک جوہر ہے جو بالفعل موجود ہے اور متکلمین کے نزدیک وہ محض وہمی چیز ہے اور اکثر حضرات خلاء کے قائل نہیں ہیں۔ اسی کے ضمن میں مکان کی تعریف سمجھ لیجئے اگرچہ متمکن کے ضمن میں کسی قدر اس کا بیان گذر چکا ہے، مکان کی تعریف میں بھی مختلف اقوال ہیں ہم یہاں صرف تین قول نقل کرتے ہیں۔

افلاطون سے مکان کی تعریف منقول ہے کہ وہ اس بُعد مجرد کا نام ہے جس میں بالطریق تداخل جسم نفوذ کرلے اور اگر جسم اس میں نفوذ نہ کرے تو خلاء رہ جائیگا۔ مثلاً حوض میں ایک بُعد ہے جس کو حوض کے اطراف نے گھیر رکھا ہے اور اسی بُعد میں جب پانی نہ ہو تو اس میں ہوا بھری رہتی ہے اور جب پانی بھر دیا جائے تو ہوا نکل جاتی ہے اور اس جگہ کو پانی پُر کردیتا ہے بس اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ بُعد علی حالہ قائم رہتا ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اور نہ وہ حوض سے ہٹ کر کہیں گیا ہے اس بناء پر وہ جوہر مجرد کہلانے کا مستحق ہے اور اسی بُعد کو بُعد جوہری اور بُعد مجرد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

متکلمین فرماتے ہیں کہ مکان بُعد موہوم کا نام ہے مثال مذکور میں متکلمین حوض کے اندر پائے جانیوالے بُعد کو موہوم اور وہمی قرار دیتے ہیں اور افلاطون اس کو بُعد متحقق کہتا ہے اور شاید وجہ یہاں بھی یہی ہے جو متمکن کے اندر بُعد کے متحقق اور موہوم ہونے کے متعلق ہے۔

ارسطو کہتا ہے کہ مکان اس جسم کا باطنی حصہ ہے جو شئ متمکن سے تماس کئے ہوئے ہے یہ مشاہدہ کی تعریف ہے جو فلاسفہ کے یہاں مشہور ہے یعنی جسم حاوی ہے کیونکہ پانی کو محیط ہے اور پانی محوی ہے کیونکہ پیالہ اس کو حاوی ہے پیالہ (یعنی جسم حاوی) کی سطح باطن پیالہ کا اندرونی حصہ ہے اسی کا نام مکان ہے اور یہ اندرونی حصہ پانی کے اوپر والے حصہ سے ملا ہوا ہے۔ جب یہ پانچوں مقدمات ذہن نشین ہوگئے تو اب سمجھئے کہ اللہ تعالیٰ کسی جگہ میں متمکن نہیں ہے۔ کیوں؟ اس لئے کہ تمکن کہتے ہیں کہ ایک بُعد دوسرے بُعد میں سرایت کرجائے وہ بُعد متحقق ہو یا موہوم جس کو مکان کہا جاتا ہے اور بُعد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جو حضرات خلاء کے وجود کے قائل ہیں وہاں بُعد بغیر جسم کے خود بخود قائم ہے۔

باقی تفاصیل مقدمات میں گذر چکی ہیں خلاصہ یہ ہوا کہ متمکن کے اندر ایک بُعد کا دوسرے میں تداخل

ہوتا ہے وہ ذات ہوتی ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے تو اگر اللہ تعالیٰ کو متمکن مانا جائے تو اس کا تجزی ہونا لازم آئیگا چونکہ جب متمکن ہوگا تو وہاں امتداد و مقدار بھی ہوگی اور جہاں امتداد و مقدار ہو وہاں تجزی کا پایا جانا ضروری ہے حالانکہ باری تعالیٰ کا غیر متجزی ہونا پہلے معلوم ہو چکا ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ الْجَوْهَرُ الْفَرْدُ الخ یہ مذکورہ تقریر پر اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ باری تعالیٰ اس لئے متمکن نہیں کہ اس میں امتداد نہیں ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ چیز متمکن نہیں ہوتی تو ہمیں آپ کے اس قاعدہ پر اعتراض ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ متمکن نہیں ہو سکتی؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ جوہر فرد (جزء لایتجزیٰ) متحیز ہوتا ہے مگر اس کے باوجود وہ بعد سے خالی ہے کیونکہ اگر اس میں بعد ہوگئے تو اس کا متجزی ہونا لازم آئیگا کیونکہ ہر بعد متجزی ہوتا ہے اس بناء پر جوہر فرد میں بعد نہیں ہوتا مگر وہ متحیز ہے پس معلوم ہو کہ یہ بات غلط ہے کہ جس میں بعد نہ ہو وہ متحیز و متمکن نہیں ہو سکتی۔ یہ ہوا اعتراض۔

قُلْنَا الْمُتَمَكِّنُ الخ: یہاں سے اعتراض مذکور کا جواب ہے اور جیب کہتا ہے: میاں سائل صاحب تم نے بنیادی غلطی کردی کہ تحیز اور تمکن میں فرق نہیں کیا اور دونوں کو ایک سمجھ لیا حالانکہ ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی حال تمکن و تحیز عام ہے اور تمکن خاص ہے۔ متمکن وہ ہے جس میں امتداد ہو یعنی مکان وغیرہ کو پُر کر دینی چیز اگر ممتد ہے اور مقدار والی چیز ہے تو اسکو صرف متمکن کہتے ہیں اور متحیز دونوں کو کہتے ہے خواہ پُر کرنے والی چیز ممتد ہو جیسے جسم یا غیر ممتد ہو جیسے جوہر فرد وہ متحیز ہے لیکن متمکن نہیں ہے تو ہم نے جو یہ دلیل پیش کی ہے وہ باری تعالیٰ کے متمکن نہ ہونے پر دلیل ہے جس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اور مقدمات کے اندر اس کی مزید توضیح گذر چکی ہے۔

وَاَمَّا الدَّلِيْلُ عَلٰى عَدَمِ التَّحَيُّزِ الخ اب تک جو دلیل بیان کی گئی تھی وہ عدم تمکن کی دلیل تھی یہاں سے باری تعالیٰ کے عدم تحیز پر دلیل بیان کرتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کو متحیز مانا جائیگا تو یا تو وہ ازل سے متحیز ہوگا یا ازلیت متحیز نہ ہوگا پہلی صورت میں حیز کا قدیم ہونا لازم آئیگا جو باطل و محال ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے معلوم ہوا کہ اس کا متحیز ہونا بھی باطل ہے وھو المقصود۔

وَاَيْضًا اِمَّا اَنْ يَّسَاوِيَ الخ۔ ان یساوی کا مرجع ذات باری ہے اور الحیز مفعول ہے جو کہ وجہ سے منصوب ہے باری تعالیٰ کے تحیز نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اسکو متحیز مانا جائے تو تین حال سے خالی نہیں یا تو باری تعالیٰ حیز سے کم ہوگا یا برابر یا زیادہ اور تینوں صورتیں باطل ہیں لہذا عدم تحیز ثابت ہے پہلی دونوں صورتوں میں اس کا متناہی ہونا لازم آئیگا جس کا بطلان ظاہر ہے اور آخری کی صورت میں اس کا متجزی ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے۔

وَاِذَا لَمْ يَكُنْ فِيْ مَكَانٍ الخ یہاں سے شارح ایک نئی بحث کا آغاز کر رہے ہیں اور وہ مسئلہ جہات باری کا

مسئلہ ہے یعنی کیا اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے؟ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جہات فلاسفہ کے نزدیک فلک کی حدود و
اطراف ہیں اور متکلمین کے نزدیک نفس متحیز جہات ہیں تو جب باری تعالیٰ کا مکان سے تعلق ہی نہیں تو
متعلقات مکان سے بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا لہٰذا وہ کسی جہت میں نہیں نہ ہوگا نہ اوپر کی جانب نہ اور نہ
نیچے اور نہ کسی جہت میں۔ اس کی مزید تفصیل مقدمات میں گذر چکی ہے۔ اور باعتبار عروض لا اضافة
الی شئ کا مطلب بھی وہیں گذر چکا ہے یعنی جب جہات نفس متحیز ہیں تو جہت کو مستقل ہونے سے موسوم کیا گیا ہے
مزید تفصیل کیلئے مقدمات کا ملاحظہ فرمائیے!

تنبیہ (۱): علامہ ابن الجوزی تلبیس ابلیس صفحہ ۲۵ پر تحریر فرماتے ہیں کہ فرقہ جہمیہ کی بارہ شاخوں میں سے ایک
شاخ فرقہ ملتزقہ ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔

فائدہ: تعجب ہے کہ اس گمراہ فرقہ کا یہ اعتقاد اکثر عوام اہل سنت میں پھیل گیا ہے یہ لوگ بھی کہنے لگے کہ خدا ہر جگہ
موجود ہے شاید اس کا سبب یہ ہوا ہوگا کہ محکمۂ عدالت و قضا میں قسم لینے کا یہ طریقہ تھا کہ خدا کو حاضر و ناظر جان
کر قسم کھاؤ یا گواہی دو تو عوام اپنی بے علمی سے یہ سمجھے کہ خدا حاضر ہے موجود ہے حالانکہ اس کا مطلب یہ تھا کہ
اللہ تعالیٰ عالم و ناظر ہے اور یہ عربی محاورہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ تجھکو دیکھتا ہے اور خبردار ہے یاد کرکے سچی قسم
کھانا مگر عوام نے یہی سمجھے حاضر کے یہ معنی لگائے جیسے آپس میں بولا کرتے ہیں الخ۔ علماء پر فرض ہے کہ وہ فضائل
اللہ تعالیٰ کی روایات و اعتقاد حق کو واضح بیان کیا کریں تاکہ آئندہ ان کی نصیحت سچے ایمان والوں کو مفید ہو
واللہ سبحانہ وتعالیٰ هو الموفق، انتہیٰ صفحہ ۲۵۳۔

قولہ: جو حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاضر و ناظر سمجھتے ہیں انھیں ایمانداری کے ساتھ اس مسئلہ پر
غور کرنا چاہئے کہ یہ کون سی نص سے ثابت ہے ایمانداری کے ساتھ غور کرنے پر سوائے اقرار کے کوئی چارہ نہ
ہوگا واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم۔

تنبیہ (۲): خدا تعالیٰ کی صفات و افعال کے متعلق یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ نصوص قرآن و حدیث میں
جو الفاظ حق تعالیٰ کی صفات کے بیان کرنے کے لئے اختیار کئے جاتے ہیں ان میں اکثر وہ ہیں جن کا مخلوق کی صفات
پر بھی استعمال ہوا ہے مثلاً خدا کو حی، سمیع، بصیر، متکلم کہا گیا ہے اور انسان پر بھی یہ الفاظ اطلاق کئے جاتے ہیں
تو ان دونوں مواقع میں استعمال کی حیثیت بالکل جداگانہ ہے کسی مخلوق کو سمیع و بصیر کہنے کا یہ مطلب ہے کہ
اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ اور سننے والے کان موجود ہیں اب اس میں دو چیزیں ہوئیں، ایک وہ آلہ جسے
آنکھ کہتے ہیں اور جو دیکھنے کا ذریعہ اور واسطہ ہے دوسرا اس کا نتیجہ اور غرض و غایت دیکھنا یعنی وہ علم
جو رویت بصری سے حاصل ہوا مخلوق کو جب بصیر کہا گیا تو یہ مبدأ اور غایت دونوں معتبر ہوں گے اور دونوں
کی کیفیات ہمیں معلوم ہیں لیکن یہی لفظ جب خدا کی نسبت استعمال کیا گیا تو یقیناً وہ مبادی و کیفیات ہماری
مراد نہیں ہو سکتیں جو مخلوق کے خواص شمار ہوتے ہیں اور جن سے خداوند قدوس قطعاً منزہ ہے البتہ [illegible]

رکھتا ہو گا کہ اللہ بصارت (دیکھنے) کا مبدا اس کی ذات اقدس میں موجود ہے اور اس کا نتیجہ یعنی وہ علم جو روئیت سے حاصل ہو سکتا ہے اسکو بدرجۂ کمال حاصل ہے آگے یہ کہ وہ مبدا کیسا ہے اور دیکھنے کی کیا کیفیت ہے تو بجز اس کے کہ اس کا دیکھنا مخلوق کیطرح مخلوق کیطرح نہیں ہم اور کچھ نہیں سمجھ سکتے ہیں لیس کمثلہٖ شئ وھو السمیع البصیر نہ صرف سمیع و بصیر بلکہ اس کی تمام صفات کو اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ صفت باعتبار اپنے اصل و مبدا و غایت کے ثابت ہے مگر اسکی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جا سکتی اور نہ فرائع حواس نے اس کا مکلف بنایا ہے کہ آدمی اسی طرح کی اور ارءِ عقل حقائق میں خوض کر کے پریشان ہو۔ استواء علی العرش کو بھی اسی قاعدہ سے سمجھ لو عرش کے معنی تخت اور بلند مقام کے ہیں۔ استواء کا ترجمہ اکثر محققین نے استقرار و تمکن سے کیا ہے گویا یہ لفظ تخت حکومت پر اس طرح قابض ہونے کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا کوئی حصہ اور گوشہ حیطۂ نفوذ و اقتدار سے باہر نہ رہے اور نہ قبضہ و تسلط میں کسی کی مزاحمت اور گڑبڑی پائی جائے سب کام اور انتظام برابر ہو۔ اب دنیا میں بادشاہوں کی تخت نشینی کا ایک تو مبدا اور ظاہری صورت ہوتی ہے اور ایک حقیقت یا غرض و غایت یعنی ملک پر پورا تسلط و اقتدار اور نفوذ و تصرف کی قدرت حاصل ہونا حق تعالیٰ کے استواء علی العرش میں یہ حقیقت اور غرض و غایت بدرجۂ کمال موجود ہے یعنی آسمان و زمین (کل علویات و سفلیات) کو پیدا کرنے کے بعد ان پر کامل قبضہ و اقتدار اور ہر قسم کے مالکانہ و شہنشاہانہ تصرفات کا حق بے شک اسی کو حاصل ہے۔ استواء علی العرش کا مبدا اور ظاہری صورت اس کے متعلق وہی عقیدہ رکھنا چاہئے جو ہم سمع و بصر وغیرہ صفات سے متعلق لکھ چکے ہیں کہ اس کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی جس میں صفات مخلوقین اور سمات حدوث کا ذرا شائبہ ہو پھر کیسی ہے؟ اس کا جواب وہی ہے ؎

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم	وز ہر چہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم
منزل تمام گشت و بپایاں رسید عمر	ما ہمچناں در اول وصف تو ماندہ ایم

یجیبش کسے بدستی۔ قاضی بیضاویؒ کا فرمان یہاں ذہن نشین رہنا چاہئے فرماتے ہیں واسماء اللّٰہ تعالیٰ انما تؤخذ باعتبار الغایات التی ھی افعال دون المبادی التی تکون انفعالات (بیضاوی)

وَلَا یجری علیہ زمانٌ لان الزمان عندنا عبارۃ عن متجدد یقدر بہ متجدد اٰخر وعند الفلاسفۃ عن مقدار الحرکۃ واللّٰہ تعالیٰ منزہ عن ذٰلک۔

ترجمہ اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا اسلئے کہ زمان ہمارے نزدیک مراد ہے ایسی متجدد سے جس سے دوسرے متجدد کا اندازہ لگایا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مراد ہے حرکت کی مقدار سے اور اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔

تشریح: یعنی باری عز اسمہ کی صفات ثبوتیہ میں سے ایک صفت ہے کہ اس پر زمان جاری نہیں ہوتا۔

سوال:- زمان کے جاری نہ ہونے کا کیا مطلب؟ **جواب:**- یعنی وہ زمانی نہیں ہے یعنی جیسے مکانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر مکان کے وجود نہ ہوسکے اسی طرح زمانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر زمانہ کے وجود نہ ہوسکے اور جیسے ذات باری زمانی نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفات بھی زمانی نہیں ہیں۔

سوال:- کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود رہے گا اور اب بھی موجود ہے یہاں تو زمانہ پایا جا رہا ہے یا بالفاظ دیگر باری تعالیٰ کا زمان سے تعلق ظاہر ہے۔

جواب:- اس کا مطلب یہ نہیں کہ زمانہ اس پر جاری و منطبق ہے یا وہ زمانی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ بغیر زمانے کے ساتھ اس تعلق کے جو زمانیات کا زمانہ کے ساتھ ہوتا ہے زمانہ کے ساتھ مقارن ہے۔ اب رہی یہ بات کہ وہ زمانی کیوں نہیں ہے تو اس کا جواب ملے گا زمان کی تعریف کو ملاحظہ کرنے سے۔ متکلمین نے زمان کی تعریف یہ کی ہے هو عبارة عن متجدد يقدر به متجدد آخر۔ یعنی زمانہ اس متجدد کا نام ہے جس سے دوسری متجدد چیز کا اندازہ لگایا جاسکے۔ متجدد اس چیز کو کہتے ہیں جو ایک حالت پر قائم نہ رہتی ہو بلکہ اس میں انقلاب ہوتا رہتا ہو دوسرے لفظوں میں زمان کی تعریف کرسکتے ہیں کہ زمان اس متغیر شی کا نام ہے جس سے کوئی متغیر چیز معلوم کی جائے اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ دنیا میں بہت سی اشیاء اور افعال ہیں جو مجہول اور نامعلوم ہیں اور بعض معلوم ہیں تو جو متغیر اور متجدد چیز معلوم ہے اس کا نام زمانہ ہے اور اسی سے مجہول متجدد کا اندازہ اور علم حاصل کیا جاتا ہے مثلاً آپ کو معلوم ہے کہ خالد جعفر کو دہلی سے لایا ہے یہ ایک متجدد چیز ہے اور آپ کو معلوم ہے اور ان کا معلوم ہونا ظاہر ہے اور متجدد ہونا بھی ظاہر ہے کیونکہ خالد ہمیشہ سے دہلی سے نہیں آرہا ہے۔ پھر آپ کو معلوم ہے کہ زید جعفر کو لایا تھا اور یہ آپ کو معلوم نہیں کہ کلو دہلی کب گیا تو آپ نے کسی سے پوچھا کہ بھئی زید کب کلو دہلی؟ اس نے آپ کو جواب دیا یوں سمجھ جا خالد جس دن دہلی پہنچا جس دن خالد دہلی سے آیا اسی دن کلو دہلی گیا ہے۔ تو یہاں خالد کا آنا یہ زمانہ ہے جو معلوم ہے اور زید کلو کا دن متجدد مجہول ہے لوگ نے خالد کا اندازہ لگایا اور معلوم کرلیا کہ کلو کا جانا کب ہوا ایسے ہی زید کا مرنا مثلاً آپ کو اس کا علم نہیں کہ کب مرا اور یہ متجدد بھی ہے تو آپ نے کسی سے معلوم کیا کہ کب مرا تو بتایا گیا جمعہ کے روز رمضان میں اس کا آپ کو علم ہے جس سے مجہول متجدد کا علم ہوگیا ہے۔

فلاسفہ نے زمانہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے هو عبارة عن مقدار الحركة یعنی زمانہ فلک الافلاک کی حرکت کی مقدار کا نام ہے۔ سات آسمان ہیں جو قرآن سے ثابت ہیں فلاسفہ دو اور مانتے ہیں فلک ثوابت جسکو عرف شرع میں کرسی کہا جاتا ہے اور فلک اعظم جسکو عرف شرع میں عرش کہتے ہیں اسی کا نام فلک اعظم اور فلک الافلاک ہے چنانچہ زمانہ کی تعریف میں الحرکۃ کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور وہ مضاف الیہ فلک الافلاک ہے جب یہ دونوں تعریف ملاحظہ کرلی تو اب معلوم ہوگا کہ باری تعالیٰ زمانی کیوں نہیں؟

تو جواب ظاہر ہے کہ زمان کی جونسی تعریف بھی مراد لی جائے یہ رب کے منافی ہے اس سے وہ زمانی نہیں

ہوسکتا اگر متکلمین کی تعریف کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوسکتا اس لئے کہ زمان کی تعریف متجددات اور محدثات کیلئے ہے (کما یظہر من التعریف) ورنہ عجیب بات ہے کہ باری تعالیٰ تجدد اور حدوث سے منزہ ہے تو زمان کی تعریف باری تعالیٰ پر صادق نہیں آسکتی اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوسکتا ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا۔ اور اگر حکماء کی تعریف کے لحاظ سے دیکھیں تو بھی وہ زمانی نہیں ہوسکتا کیونکہ اس تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محل ہو جس کا لازمی نتیجہ تغیر و تبدل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کا زمانہ سے تعلق نہیں ہے خلاصہ پوری بحث کا یہ نکلا کہ حکماء اور متکلمین کی زمان کی تعریف اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ یوں کہا جائے کہ ذات باری پر زمانہ کا جریان ہے۔

وَاعْلَمْ اَنَّ مَا ذَكَرَهُ فِي التَّنْزِيهَاتِ بَعْضُهَا يُغْنِي عَنِ الْبَعْضِ اِلَّا اَنَّهُ حَاوَلَ التَّفْصِيلَ وَالتَّوْضِيحَ قَضَاءً لِحَقِّ الْوَاجِبِ فِي بَابِ التَّنْزِيهِ وَرَدًّا عَلَى الْمُشَبِّهَةِ وَالْمُجَسِّمَةِ وَسَائِرِ فِرَقِ الضَّلَالِ وَالطُّغْيَانِ بِاَبْلَغِ وَجْهٍ وَاَوْكَدِهِ فَلَمْ يُبَالِ بِتَكْرِيرِ الْاَلْفَاظِ الْمُتَرَادِفَةِ وَالتَّصْرِيحِ بِمَا عُلِمَ بِطَرِيقِ الْاِلْتِزَامِ۔

ترجمہ اور جان تو کہ جن صفات کو مصنفؒ نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کردیتی ہیں مگر تحقیق مصنفؒ نے ارادہ کیا تفصیل اور توضیح کا باب تنزیہ میں حق واجبی کو پورا کرنے کی غرض سے اور فرقہ مشبہہ اور مجسمہ اور ضلال و سرکشی کے تمام فرقوں پر بلیغ اور مؤکد طریقہ پر رد کرتے ہوئے تو انھوں نے الفاظ مترادفہ کے تکرار کی پرواہ نہیں کی اور پرواہ نہیں کی اس صفت کو صراحۃً بیان کرنے کی جسکو التزام کے طریقہ پر جان لیا گیا ہے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ نے جن صفات سلبیہ کا ذکر کیا ہے ان میں حشو و تکرار معلوم ہوتا ہے کیونکہ متبعض و متجزی مترادف ہیں تو جب لا متبعض کہہ دیا تو لا متجزی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح جب کہا گیا لیس بعرض ولا جسم تو اسی سے معلوم ہو گیا کہ وہ غیر مصور اور غیر محدود ہے اور غیر متبعض اور غیر متجزی اور غیر مرکب ہے اس لئے کہ جسم سے بطریق التزام ان سب کی نفی ہو گئی تو پھر مصنفؒ نے ان سب کو مکرر کیوں بیان کیا ہے؟

تو شارحؒ نے جواب دیا کہ یہ حشو نہیں ہے بلکہ کسی مقصد کے تحت مصنف نے ایسا کیا ہے، کیا مقصد؟
(۱) یہاں تفصیل و توضیح مقصود ہے تاکہ باب تنزیہ میں جو حق واجب ہوتا ہے اسکو پورا پورا ادا کردیا جائے (۲) فرق ضالہ بالخصوص فرقہ مشبہہ اور مجسمہ پر صاف صاف اور کھلے لفظوں میں رد کرنا تھا جب مقصد مصنفؒ کا یہ ہے تو انھوں نے الفاظ مترادفہ کو ذکر کیا اور جن صفات کا علم بطریق التزام پہلے ہو چکا تھا اس پر اکتفا نہیں کیا بلکہ انکو صراحۃً ذکر کردیا

تنبیہ :- مذکورہ میں ما اسم موصول ہے جس سے مراد صفات ہیں اور ہ کا مرجع ما ہے۔ تنزیہات یعنی صفات سلبیہ تو بیان ان کو تنزیہات سے اس لئے تعبیر کیا کہ اللہ تعالیٰ ان سے منزہ ہے۔ نیز واجب سے مراد حق واجبی بھی ہو سکتا ہے اس وقت میں موصوف کی اضافت صفت کی طرف ہوگی اور واجب سے مراد واجب تعالیٰ بھی ہو سکتا ہے یعنی واجب تعالیٰ کا جو حق ہے۔ سکو پورا کرنے کی غرض سے ایسا کیا گیا ہے۔

ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافي وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والامكان على ما اشرنا اليه لا على ما ذهب اليه المشائخ۔

ترجمہ پھر تحقیق کہ مذکورہ صفات سے تنزیہ کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ اصفات مذکورہ وجوب الوجود کے منافی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں نہ کہ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب مشائخ گئے ہیں۔

تشریح مثل مشہور ہے کہ اپنی بھاجی کو کون کھٹی کہتا ہے یعنی سب کو اپنی بھاجی میٹھی اور دوسروں کی بھی کھٹی لگتی ہے۔ تو شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ میری بھاجی میٹھی ہے اور مشائخ کی کھٹی۔ مشائخ سے مشائخ ما تریدیہ مراد ہیں یعنی صفات سلبیہ کے بیان میں جو دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں وہ تو درست ہیں اور مشائخ نے جو دلائل بیان کئے ہیں وہ سب ضعیف وکمزور ہیں التفات کے قابل نہیں ہیں اور یہ واضح ہے کہ ہم نے مدار تنزیہ اس پر رکھا ہے کہ یہ صفات وجوب کے منافی ہیں کیونکہ جہاں یہ صفات ہوں گی وہاں حدوث و امکان ہوگا جو وجوب کے منافی ہے۔

مشائخ نے ان صفات سلبیہ پر کیا دلیل ذکر کی ہیں انکو بھی شارح اجمالاً ذکر کرکے پھر انکی تردید کرے گا۔

من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه۔

ترجمہ یعنی یہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے ایسی چیز کے ہیں جس کی بقا ممتنع ہو۔

تشریح یہ شارح رحمۃ اللہ کے عرض نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل نقل کی ہے۔ لیس بعرض کے تحت ہم اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔ مشائخ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عرض نہیں ہے اس لئے کہ لغت میں عرض اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کا وجود اور بقاء ممتنع ہو اور وہ ایک حالت پر قائم نہ ہو چنانچہ اہل عرب بولتے ہیں "هذا امر عارض" یعنی یہ ایسا امر ہے جس کا مستقل وجود اور بقاء نہیں اسی طریقہ پر کہتے ہیں "هذه الصفة عارضة" یہ صفت اصلی نہیں ہے اس کا وجود مستقل نہیں ہے، جب عرض کی تعریف یہ ہے تو جب

اللہ کو عرض قرار دیکر کہیں گے کہ عرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں (تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا) لہٰذا اللہ کو عرض قرار دینا قطعی غلط ہے (یہ ہوا مشائخ کا طرز استدلال) اس استدلال کی خامی ماقبل میں بیان کی جا چکی ہے۔ نیز اس کے اندر یہ بھی خرابی ہے کہ نزاع عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے مفہوم اصطلاحی میں ہے کہ اس کے اعتبار سے اللہ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

وَمَعْنَى الْجَوْهَرِ مَا يَتَرَكَّبُ عَنْهُ غَيْرُهُ	ترجمہ	اور جوہر کے معنی یہ ہیں کہ اس سے اسکا غیر مرکب ہو

تشریح یہاں سے شارح "لیس بجوھر" پر مشائخ کی دلیل بیان کر رہے ہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بنیاد پر جوہر نہیں کہ جوہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ملکر کوئی دوسری چیز بنے تو ایسی صورت میں اللہ کا دوسری چیز کا جزء بننا لازم آئیگا اور یہ وجوب کے منافی ہے لیکن مشائخ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے وہ محل تامل ہے اسلئے کہ جوہر تو قائم بالذات کو کہتے ہیں خواہ وہ مرکب ہو یا غیر مرکب۔ نیز جوہر کا وجود ترکیب سے مجرد ہو کر بھی ہو سکتا ہے لہٰذا دلیل مذکور میں خامی ہے۔

وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكَّبُ هُوَ عَنْ غَيْرِهِ بِدَلِيْلِ قَوْلِهِمْ هٰذَا أَجْسَمُ مِنْ ذٰلِكَ

ترجمہ اور جسم کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو۔ ان کے اس قول کی دلیل سے کہ یہ اس سے اجسم ہے۔

تشریح یہ مشائخ کی وہ دلیل ہے جو انھوں نے "لیس بجسم" پر پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جسم ماننا غلط ہے کیونکہ جسم اسکو کہتے ہیں جو دوسری چیزوں سے ملکر بنے، اور اس بات کی دلیل کہ جسم وہ ہے جو اپنے غیر سے مرکب ہو یہ ہے کہ بولا جاتا ہے ھٰذَا اَجْسَمُ مِنْ ذَالِکَ یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے زیادہ ہوں اور اس کا حجم دوسرے کے حجم سے زیادہ ہو۔ بہر حال اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو اس کا مرکب ہونا لازم آئیگا کیونکہ یہی جسم کی حقیقت ہے اور اگر جوہر مانا جائے تو جزء جسم ہونا لازم آئیگا اور دونوں وجوب کے منافی ہیں اس استدلال میں یہ خامی ہے کہ جسم کے لغوی معنی بھی بالعموم نفس کے ہیں نہ کہ وہ جو مشائخ نے بیان کئے ہیں۔

وَأَنَّ الْوَاجِبَ لَوْ تَرَكَّبَ فَأَجْزَاؤُهُ إِمَّا أَنْ تَتَّصِفَ بِصِفَاتِ الْكَمَالِ فَيَلْزَمُ تَعَدُّدُ الْوَاجِبِ أَوْ لَا فَيَلْزَمُ النَّقْصُ وَالْحُدُوثُ وَأَيْضًا إِمَّا أَنْ يَكُوْنَ عَلٰى جَمِيْعِ الصُّوَرِ وَالْأَشْكَالِ وَالْمَقَادِيْرِ

والکیفیات فیلزم اجتماع الاضداد او علی بعضها وهو مستویة الاقدام فی افادة المدح والنقص وفی عدم دلالة المحدثات علیه فیفتقر الی مخصص ویدخل تحت قدرة الغیر فیکون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات کمال تدل المحدثات علی ثبوتها واضدادها صفات نقصان لا دلالة لها علی ثبوتها۔

ترجمہ اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا تو کمال کی صفت سے متصف ہوں گے تو واجب کا تعدد لازم آئیگا یا نہیں (یعنی کمال کی صفت سے متصف نہ ہوں گے) تو نقص اور حدوث لازم آئیگا اور نیز واجب یا تو تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقادیر و کیفیات پر ہوگا تو اضداد کا اجتماع لازم آئیگا یا بعض پر ہوگا حالانکہ یہ تمام صفات برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں اور ان پر محدثات کی دلالت نہ ہونے میں تو وہ کسی بعض کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہوگا تو وہ حادث ہوگا بخلاف علم و قدرت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دال ہیں اور انکی اضداد صفات نقصان ہیں جن کے ثبوت پر محدثات کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح علامؒ کی وہ دلیل بیان فرماتے ہیں جو انھوں نے واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر اور متحیز نہ ہونے پر اور مقادیر و کیفیات کا محل نہ ہونے پر بیان کی ہے مرکب ہونے پر جو دلیل ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ کو مرکب مانا جائے تو اب دو صورتیں ہیں یا تو اس کے تمام اجزاء کمال کی صفات سے متصف ہوں گے یا نہ ہوں گے اول صورت میں تعدد وجباء لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں شان باری کا نقص لازم آتا ہے اور حدوث لازم آتا ہے جو واجب کے منافی ہے اس دلیل میں یہ خرابی ہے کہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ صفت سے اتصاف اجزاء کا خاصہ نہیں بلکہ مجموعہ کا خاصہ ہے لہٰذا دلیل باطل ہو گئی تمت بہذا۔

پھر آگے تین تنزیہات کی دلیلیں ذکر کی ہیں (۱) یعنی وہ ذی شکل و صورت نہیں (۲) اس کے لئے کوئی مقدار نہیں (۳) اور کوئی کیفیت نہیں کیوں؟

اس لئے کہ اگر تمام صورتوں اور شکلوں پر مانو گے یا بعض پر پہلی صورت میں تو ظاہر ہے کہ اجتماع اضداد لازم آتا ہے اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح لازم آتی ہے اور اگر کوئی مرجح و مخصص مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آتا ہے اور یہ ساری صورتیں باطل ہیں لہٰذا اسکو ان صفات سے متصف ماننا بھی باطل ہوگا۔

او علی بعضها وهو مستویة الاقدام فی افادة المدح والنقص۔ یعنی اگر باری تعالیٰ کو تمام صورتوں پر نہ مانا جائے بلکہ بعض پر مانا جائے ایسے ہی بعض مقادیر و کیفیات پر مانا جائے تو اگرچہ اب اجتماع اضداد

ہم نے ذکر کی ہیں وہ دلائل صحیح ہیں اور جو دلائل مشائخ نے ذکر کئے ہیں جن کا تفصیلی ذکر ابھی گذرا ہے وہ دلائل درست نہیں اور ان پر تنزیہات کی بنیاد رکھنا درست نہیں کیونکہ یہ ایسے دلائل ہیں جو انتہائی کمزور ہیں (جن کی کمیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جاچکا ہے) جس کی وجہ سے اس بات کا خطرہ ہے وہ طلباء اور معتقدین کے عقائد میں تزلزل پیدا کرکے انکو کمزور کردیں اور طعنہ زنی کیلئے راہ مطاعن کھل جائے اور اسی کے ساتھ اس کا بھی اندیشہ ہے کہ یہ سوچا جائے کہ اتنے بلند پایہ مضامین اور اعلیٰ تنزیہات کی بنیاد ایسے کمزور اور فاسد دلائل پر قائم کی گئی ہے۔ ان سب خرابیوں کی وجہ سے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل صحیح ہیں جنکو ہم تنزیہات کے تحت میں ذکر کر چکے ہیں۔

تنبیہ: شارح نے مشائخ کی دلیلوں کو کس انداز میں ضعیف کہا ہے وہ آپ نے دیکھ لیا اور سن لیا اب تھوڑی سی عبارت بھی سنئے شارح نے جن خرابیوں کا تذکرہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مشائخ ماتریدیہ کا مقصد بال کی کھال نکالنا نہیں ہے بلکہ عوام کو سمجھانا مقصود ہے کہ عوام کو سیدھی سیدھی باتیں اور دلیلیں سمجھا دی جائیں اسلئے ان حضرات نے اقناعات پر اکتفاء کیا ہے اور دلائل قاطعہ پیش کرنیکا التزام نہیں کیا لیکن مشائخ اشعریہ جیسے امام رازیؒ آمدیؒ اور قاضی عضدؒ اور خود شارح اور سید سندؒ ان حضرات کو تدقیق میں ید طولیٰ حاصل ہے اور یہ حضرات بال کی کھال نکالنے کی عادی ہیں اور انصاف کی بات یہ ہے کہ ماتریدیہ کی باتیں عوام کیلئے مفید ہیں اور شارح کا کلام محققین کیلئے نفع بخش ہے اس لئے کسی ایک فریق کا دوسرے فریق کو غلط کہنا غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ مقصد دونوں کا متحد ہے مخاطبین کے احوال کی رعایت سے اسلوب بیان بدلا ہوا ہے۔

واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم في جهة فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا متناهيا

ترجمہ: اور استدلال کیا ہے فریق مخالف نے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں جہت اور جسمیت اور صورت و جوارح کے متعلق وارد ہیں اور (اس طرح استدلال کیا ہے) کہ ہر دو موجود جنکو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہو اس سے ملا ہوا ہو یا اس سے الگ ہو اس سے جہت کے اندر مباین ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نہ عالم کیلئے حال ہے (حلول کرنیوالا) اور نہ محل تو وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہوگا تو وہ متحیز ہوگا پھر وہ جسم ہوگا یا جسم کا جزء جو مصور متناہی ہوگا۔

تشریح اس عبارت کو ماقبل کے ساتھ یہ ربط ہے، اس طریقہ پر کہ شارح نے فرمایا تھا "وقد اتسع مجال للطاعنین الخ" اس عبارت میں مخالفین کا تذکرہ آرہا ہے اسی مناسبت سے شارح نے مخالفین کے چند دلائل واہیہ کو ذکر کردیا۔ چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ فرقہ مجسمہ اور مشبہہ اللہ تعالیٰ کے لئے جہت، جسمیت، صورت اور جوارح یعنی اعضاء ثابت کرتے ہیں اور ان کے اثبات پر قرآن و حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ وہ جہت ہونے پر، والی جیسی آیات واحادیث سے استدلال کرتے ہیں۔

"الرحمٰن علی العرش استوی"، اسی طرح حدیث میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت سے پوچھا کہ "این اللہ" تو اس نے جواب دیا: فی السماء۔ اور جسمیت پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں "من اتانی یمشی اتیته هرولة" یہ حدیث قدسی ہے جس میں باری تعالیٰ اپنے اتیان کی اطلاع دے رہے ہیں اور اتیان بغیر جسم کے ناممکن ہے اسی لئے فرقہ مجسمہ جسمیت باری کا قائل ہے۔ صورت باری پر "ان اللہ خلق آدم علی صورته" جیسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں اور اعضاء کے اثبات کیلئے "ید اللہ علی الجماعة" اور "قلب المؤمنین بین اصبعین من اصابع الرحمٰن" جیسی احادیث پیش کرتے ہیں "وبانه کل موجودین فرضا الخ" یہاں سے شارح مخالفین کی دلیل عقلی نقل فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ دو موجود فرض کرو مثلاً اللہ اور عالم، تو یہ دو حال سے خالی نہیں (۱) یا تو ان دونوں میں اتصال اور دونوں ملے ہوئے ہوں گے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ایک موجود دوسرے سے منفصل ہو اور دونوں کی جہتیں مباین اور جداجدا ہوں پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ اس میں یا تو باری تعالیٰ کا حال ہونا لازم آئیگا اور یہ دونوں باطل ہیں کیونکہ باری تعالیٰ نہ تو عالم میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ عالم اللہ کے اندر حلول کئے ہوئے ہے تو نہ حال ہے اور نہ محل ہے تو لامحالہ شکل ثانی متعین ہوگئی یعنی اللہ تعالیٰ عالم سے منفصل ہے اور اس سے دوسری جہت میں ہے اور وہ جہت جہت علو ہے جیسا کہ بعض نصوص سے اس کی تائید ہوتی ہے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے اور جب جہت میں ہے تو لازمی بات ہے کہ وہ متحیز بھی ہوگا کیونکہ جو چیز کسی جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز بھی ہوتی ہے تو جب اس کا متحیز ہونا ثابت ہوگیا تو اس کا جسم یا جزء جسم ہونا بھی ثابت ہوگیا، اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز جسم ہوتی ہے وہ مصور بھی ہوتی ہے اور متناہی بھی اس لئے کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے۔

خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مذکورہ دو دلیلوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ باری تعالیٰ فی الجہت ہے جسم و مصور ہے، اور متناہی اور متحیز بھی ہے۔ مخالفین کے دلائل کو تفصیل بیان ہوا اب جواب دیکھئے۔

والجواب ان ذلک وهم محض وحکم علی غیر المحسوس باحکام المحسوس والادلة

ترجمہ: اور شیخ ابو المعینؒ نے تبصرہ میں فرمایا ہے کہ ہم پاتے ہیں اہل لغت کو کہ وہ یہ کہنے سے نہیں رکتے کہ زید فقہ میں عمرو کے مثل ہے جبکہ زید فقہ میں عمرو کے مساوی ہو اور اس باب میں اسکی قائم مقامی کرسکے اگرچہ ان دونوں کے درمیان وجوہ کثیرہ کے اعتبار سے مخالفت ہو۔

تشریح: یہاں سے شارح تبصرۃ الادلہ کے حوالے سے صاحب ہدایہؒ کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابو المعینؒ تبصرۃ الادلہ میں فرماتے ہیں کہ اہل لغت کی جانب سے اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر زید وعمرو میں کسی فنی مناسبت اور مساوات پائی جائے اور ایک دوسرے کا باب علم میں مثلاً فقہ وافتاء وغیرہ میں قائم مقام ہو سکے تو کہا جا سکتا ہے کہ زید مثل عمرو فی الفقہ یعنی زید عمرو کے مماثل ہے، تو یہاں پر ضروری نہیں کہ زید علم وفضل کے علاوہ دیگر وجوہ مثلاً اخلاقیات اور روایات کے سلسلہ میں بھی عمرو کے مساوی ہو بلکہ بعض وجوہ (فقہ) میں اشتراک کے اعتبار سے دونوں کو مماثل کہا گیا ہے چنانچہ اہل لغت نے اسکی تصریح بھی کی ہے اور اس استعمال کو جائز بھی قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ صاحب ہدایہ کا قول ثانی مخدوش ہے۔

وما يقوله الاشعري من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبي عليه السلام قال الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة.

ترجمہ: اور وہ بات کہ اشعری جس کے قائل ہیں یعنی یہ کہ مماثلت نہیں ہوتی مگر من جمیع الوجوہ مساوات کے ساتھ تو فاسد ہے اسلئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل (الحدیث) اور مراد استواء فی الکیل ہے نہ کہ کچھ اگرچہ وزن متفاوت ہوجائے اور دونوں کا عدد متفاوت ہو اور سختی اور نرمی متفاوت ہو۔

تشریح: بعض نسخوں میں وما یقولہ الاشعری ہے اور اس متن و ما یقول الاشعری ہی ہے اور یہی مناسب ہے یہ بھی صاحب تبصرۃ الادلہ کا کلام ہے جنکا کلام ماقبل میں گذر چکا ہے کہ مساوات من جمیع الوجوہ مماثلت کیلئے ضروری نہیں ہے تو ان پر اعتراض کیا گیا کہ اشاعرہ کا کہنا ہے کہ مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری ہے تو شیخ ابو المعینؒ نے جواب دیا کہ اشاعرہ کا یہ کہنا باطل وفاسد ہے ایک اس دلیل سے جو ہم اہل لغت کا اجماع اسکے خلاف نقل کرچکے ہیں۔ دوسرے اس وجہ سے باطل ہے کہ حدیث پاک سے اس کا بطلان واضح ہے مثلاً یہ حدیث الحنطۃ بالحنطۃ مثلاً بمثل الخ جس کو مختلف مقامات پر آپ پڑھ چکے ہیں یہاں صرف کیل کے اعتبار سے مساوات ملحوظ ہے اگرچہ دونوں

میں فرق ہو جائے یا دونوں کی تعداد میں فرق ہو یا بعض گیہوں لمبے اور بعض چھوٹے ہوں یا بعض سخت اور بعض نرم ہوں ان میں مساوات ملحوظ نہیں ہے حدیث سے یہ بات واضح طور ثابت ہو جاتی ہے کہ مماثلت میں مساوات من جمیع الوجوہ ضروری نہیں اگر بعض وجوہ سے مساوات ہو تو بھی مماثلت ہے تو اب تک کی گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ شارح نے صاحب ہدایہ کے کلام میں تعارض دکھلایا ہے پھر ان کے قول ثانی کے علاوہ پر حدیث بالا کا حوالہ دیا ہے حواشی میں اشاعرہ کی بھی تردید ہو گئی۔

تنبیہ: یہاں جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ روایت اختصاراً ذکر کی گئی ہے اور پوری روایت اس طرح ہے: التمر بالتمر والحنطة بالحنطة والشعير بالشعير والملح بالملح مثلاً بمثل الخ رواہ مسلم۔

نبراس میں بحوالہ ملا علی قاری لکھا ہے کہ یہ روایت بالمعنیٰ ہے اور ابو سعید خدری کی روایت کا اختصار ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے الذہب بالذہب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعیر بالشعیر والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل یداً بید فمن زاد او استزاد فقد اربیٰ فیہ الآخذ والمعطی سواء رواہ مسلم۔

حالانکہ مسلم کی روایت میں اور ابن ماجہ میں الحنطة بالحنطة مصرح ہے تو ملا علی قاری کا اسکو روایت بالمعنیٰ تسامح پر مبنی ہے۔

والظاهر انہ لا مخالفة لان مراد الاشعری المساواة من جمیع الوجوه فیما به المماثلة کالکیل مثلاً وعلی هذا ینبغی ان یحمل کلام صاحب البدایة ایضاً والا فاشتراك الشیئین فی جمیع الاوصاف ومساواتهما من جمیع الوجوه یرفع التعدد فکیف یتصور التماثل۔

ترجمہ: اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی مخالفت نہیں ہے اس لئے کہ اشعری کی مراد مساوات من جمیع الوجوہ ہے اس وصف میں جس میں مماثلت ہے جیسے مثلاً کیل ہے اور مناسب ہے کہ صاحب ہدایہ کے کلام کو بھی اسی پر محمول کر لیا جائے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور من جمیع الوجوہ ان دونوں کی برابری تعدد ہی کو ختم کر دیگی تو تماثل کیسے متصور ہوگا۔

تشریح: یہاں سے شارح ایک توجیہ پیش کر رہے ہیں جس سے صاحب ہدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض نیز اشاعرہ کے قول اور لغت و حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ جن لوگوں نے من جمیع الوجوہ مساوات کو ضروری قرار دیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں مساوات مطلوب ہے اس وصف میں من جمیع الوجوہ مساوات ہو مثلاً کیل میں مساوات جہاں مطلوب ہے تو اس

مساوات کلی ہے تو دو برابر فرق نہ رہ جائے گا اسی طرح جہاں نفی مساوات مطلوب ہے تو ان دونوں میں نفی
ایسی مساوات کی ہوگی کہ ایک دوسرے کی کل حقیقت ثابت کرسکے اس پر کچھ فرق نہ آسکے، جب یہ بات تاویل
کی گنجائش ہے تو تعارض کے ختم کرنے کیلئے اس توجیہ کو اختیار کرنا چاہئے تاکہ تعارض رفع ہو جائے اور جب
اس توجیہ سے اشاعرہ و اہل لغت اور محدثین کے درمیان کا تعارض ختم ہو سکتا ہے تو صاحب بدایہ کے قول
ثانی میں بھی یہی توجیہ اختیار کی جائیگی تاکہ ان کے دونوں قولوں کے درمیان سے تعارض رفع ہو جائے
اور اگر یہ توجیہ نہ کی جائے تو پھر شئ میں دو چیزوں کے درمیان تماثل ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ جب
مماثلت کیلئے من جمیع الوجوہ و فی جمیع الاوصاف مساوات کو ضروری قرار دیا جائے تو یہاں تماثل نہ ہوگا
بلکہ اتحاد محض ہوگا اور تماثل کیلئے تعدد ضروری ہے مثلاً آپ کہیں کہ زید عمرو کے مماثل ہے اور مماثلت
سے من جمیع الوجوہ مساوات اور فی جمیع الاوصاف اشتراک مراد ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ زید کا جو
نام ہے وہی خالد کا بھی ہو اور باپ بھی دونوں کا ایک ہو اور رنگ اور چہرہ مہرہ اور قد وقامت بھی ایک
ہو اور ساری چیزیں ایک ہوں تو پھر خالد نہیں بلکہ زید ہی ہوگا تماثل ہی نہیں اس لئے ضروری
ہے کہ توجیہ مذکور اختیار کرلی جائے جس سے تعارض مذکور بھی رفع ہو جائیگا اور مماثلت کا وجود بھی ہوگا۔

وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ شَيْءٌ لِأَنَّ الْجَهْلَ بِالْبَعْضِ وَالْعَجْزَ عَنِ الْبَعْضِ نَقْصٌ وَافْتِقَارٌ
اِلٰى مُخَصِّصٍ مَعَ اَنَّ النُّصُوْصَ الْقَطْعِيَّةَ نَاطِقَةٌ بِعُمُوْمِ الْعِلْمِ وَشُمُوْلِ الْقُدْرَةِ فَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ
وَعَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْفَلَاسِفَةُ مِنْ اَنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ وَلَا يَقْدِرُ عَلٰى اَكْثَرَ
مِنْ وَاحِدٍ وَالدَّهْرِيَّةُ اَنَّهُ لَا يَعْلَمُ ذَاتَهُ وَالنَّظَّامُ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى خَلْقِ الْجَهْلِ وَالْقُبْحِ وَالْبَلْخِيُّ
اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى مِثْلِ مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ وَعَامَّةُ الْمُعْتَزِلَةِ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى نَفْسِ
مَقْدُوْرِ الْعَبْدِ۔

ترجمہ اور اس کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے کیونکہ بعض سے جہل اور بعض سے
عجز نقص ہے اور کسی مخصص کی جانب احتیاج، باوجودیکہ نصوص قطعیہ ناطق ہیں علم کے
عموم اور قدرت کے شمول کے سلسلے میں تو وہ ہر چیز کو جاننے والا اور ہر چیز پر قادر ہے ایسی بات نہیں ہے
جیسا کہ فلاسفہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ جزئیات کو نہیں جانتا اور ایک سے زیادہ پر قدرت نہیں رکھتا اور ایسی
بات بھی نہیں ہے جیسے دہریہ گمان کرتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا (اور نہ ایسی بات ہے
جیسے نظام کا خیال ہے) کہ وہ جہل و قبیح کے خلق پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جیسے بلخی کا
خیال ہے) کہ وہ مقدور العبد کے مثل پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جو عامۂ معتزلہ کا خیال ہے

کر وہ بعض مقدور العبد پر قادر نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ صفات سلبیہ میں سے آخری صفت بیان فرماتے ہیں کہ کوئی چیز اس کے علم سے خارج نہیں ہے اسی طرح اس کی قدرت سے بھی کوئی چیز خارج نہیں۔ حضرت شارحؒ نے اس دعویٰ پر تین دلیل قائم فرمائی ہیں۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض چیزوں کو جانے اور بعض کو نہ جانے یہ نقصان و کمی ہے جس سے باری تعالیٰ کی شان منزہ ہے نیز اگر وہ بعض کو جانے اور بعض کو نہ جانے اور بعض چیزوں پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ کس پر قدرت ہے اور کس پر نہیں ہے کن کن چیزوں کو جانتا ہے اور کن کو نہیں جانتا تو اس تخصیص کیلئے کسی مخصص اور مرجح کی حاجت پیش آئے گی تو اس کا غیر کی قدرت کے تحت میں داخل ہونا لازم آئیگا جس کا بطلان ماقبل میں گذر چکا ہے۔
(۲) دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو حاوی ہے فهو بكل شيءٍ عليم، وعلى كل شيءٍ قدير۔
شارحؒ نے پہلی دلیل لأن الجهل الخ سے اور دوسری دلیل ولأنه تعالى الخ سے اور تیسری دلیل مع ان النصوص الخ سے بیان فرمائی ہے اب آگے شارحؒ کچھ اقوال باطلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

لا كما يزعم الفلاسفة من انه الخ یہاں سے فلاسفہ کی تردید ہے فلاسفہ کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے مثلاً زید و عمرو وغیرہ کا البتہ جزئیات مجردہ مثلاً عقول وغیرہ کا وہ علم رکھتا ہے فلاسفہ نے اپنے اس باطل دعویٰ پر دو دلیلوں سے استدلال کیا ہے۔ (۱) اگر اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم ہو تو چونکہ وہ متغیر اور مخصوص اشکال و صور میں متبدل ہوتی رہتی ہیں اور انکی طرف اشارہ حسیہ بھی کیا جاتا ہے تو جب اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کا علم ہوگا تو اس کی طرف بھی اشارہ حسیہ کرنا ممکن ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ نہیں کیا جا سکتا اسلئے اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم نہیں ہے۔ (۲) دوسری دلیل یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کو جزئیات مادیہ کا علم ہوگا تو چونکہ جزئیات میں بہت تغیرات واقع ہوتے رہتے ہیں کہ وہ کبھی ہوتی ہیں اور کبھی نہیں کبھی یہاں تو کبھی وہاں۔ اسلئے لازم آئیگا کہ عالم یعنی ذات باری کے علم میں بھی تغیر پیدا ہو جائے کیونکہ معلوم کے تغیر سے عالم کے علم میں بھی تغیر ہو کرتا ہے اور تغیر علم خداوندی محال و ممتنع ہے۔
لہٰذا جزئیات کا علم بھی باری تعالیٰ کے لئے محال ہوگا ان دونوں دلیلوں کو مد نظر رکھتے ہوئے فلاسفہ اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔
اسی طریقہ پر ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ باری عزاسمہ ایک چیز سے زیادہ چیز پر قدرت نہیں رکھتا وہ مقدور علیہ عقل اول ہے اور دیگر تمام اشیاء غیر مقدور علیہ ہیں دلیل یہ ہے کہ **الواحد لا يصدر عنه الا الواحد**۔ ایک چیز سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اور چونکہ جسم مرکب ہوتا ہے اور مشتمل علی الکثرت ہے اس لئے باری تعالیٰ سے جسم کا صدور نہیں ہو سکتا بلکہ عقل اول کا صدور ہوا ہے اس لئے کہ یہ مجرد ہے اور اللہ تعالیٰ جب عقل اول

جیسا اس فعل پر اللہ کی قدرت ہے ایسے ہی حرکت زید بندہ کی قدرت کے تحت داخل ہے تو اگر شئ مقدور پر دو قدرتیں مستقل بھی داخل ہو جائیں تو تین صورتیں ہوں گی زید اور باری تعالیٰ دونوں قادر ہوں اور دونوں اس کے ساتھ وجود یا عدم کی جانب پہلو ترجیح دیں ایک کا منفی پہلو ہو یا دونوں ہی نہ ہوں ایک بھی نہ ہو یا ایک ہو اور ایک نہ ہو اور تینوں صورتیں باطل ہیں پہلی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آئے کہ زید ایک ہی وقت میں متحرک بھی ہے ساکن بھی اور دوسری صورت میں ارتفاع نقیضین ہے اور تیسری صورت میں ایک کی قدرت لازم آتی ہے اور دوسرے کا عجز تو فعل واحد دو قادروں کی زیر قدرت داخل نہ ہوگا۔

جواب :- بندہ کی قدرت کے تحت وہ فعل بطریق کسب ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت بطریق خلق ہے۔

جواب :- تاثیر باری تعالیٰ قوی ہے اور بندہ کی ضعیف ہے تو اگر بندہ کی قدرت قدرت الٰہی کے مقابل کام نہ کر سکے تو بندہ سے اشتقاق قدرت کو مستلزم نہیں ہے اس مذہب میں اور معتزلہ کے مذہب میں فرق یہ ہے کہ ان میں مقدور بطریق نوع مراد ہے اور ثانی میں بطریق جزئی مراد ہے لہٰذا بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ان دونوں کے درمیان فرق سمجھ میں نہیں آتا قلت فہم پر مبنی ہے۔

مسئلہ امکان کذب اور بریلویوں کا کچا چٹھا

اولاً یہ بات ذہن نشین رہے کہ قدرت کا تعلق فقط ممکنات سے ہوتا ہے محالات و واجبات قدرت کے ساتھ متعلق نہیں ہیں لہٰذا اگر وہ ممتنعات پر قادر نہ ہو تو اس سے کوئی زوال لازم نہ آئیگا اور شمول قدرت پر بھی کوئی حرف نہ آئے گا۔

سوال :- آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو فنا کرنے پر قادر نہیں ہے؟

جواب :- قدرت کا نقص اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ مقدور میں اثر قبول کرنے کی صلاحیت ہو مگر فاعل کسی وجہ سے اثر نہ کر سکتا ہو جیسا کہ پتھر اور دیگر جمادات اگر نور آفتاب سے منور نہ ہوں تو آفتاب کا کیا قصور ہے، آفتاب کی تنویر تو شیشہ اور لوہے سب پر یکساں واقع ہوتی ہے مگر جب آئینہ پر اس کی تنویر واقع ہوتی ہے تو چمکنے لگتا ہے لوہے میں یہ بات نہیں اس لئے کہ اس میں روشن ہونے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ یہی حال ممکنات کا ہے کہ وہ قدرت کے اثر کو قبول کرتی ہیں اور واجبات و محالات اثر کو قبول کرنے کی اہلیت و قابلیت نہیں رکھتے۔

جواب :- محل تاثیر کا مؤثر سے منفصل اور جدا ہونا ضروری ہے ایک شئ خود اپنے اندر کوئی تاثیر نہیں کر سکتی کیونکہ ایک ہی شئ کا قابل اور فاعل ہونا عقلاً محال ہے۔

آفتاب دوسروں کو منور کرتا ہے اس کی شعاعیں زمین کے ہر ہر گوشہ کو روشن کرتی ہیں مگر وہ شعاعیں آفتاب کو روشن نہیں کرتیں۔

کیا خدا کو جھوٹ پر قدرت ہے؟

کیا علماء دیوبند خدا کو قادر علی الکذب کہتے ہیں؟

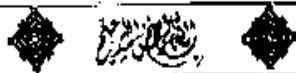
جواب: وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ اور کذب جھوٹ بھی شی ہے لا شی نہیں ہے تو پھر قدرت کا مصر ہے۔

سوال: تو پھر رضاخانی لوگ اس سے کیوں انکار کرتے ہیں؟ **جواب:** انہیں سے پوچھئے؟

سوال: کیا علماء دیوبند خدا کو جھوٹا کہتے ہیں؟ **جواب:** لاحول ولا قوة الا باللّٰه هٰذا بهتان عظيم۔

سوال: تو کیا امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے؟ **جواب:** نہیں، امکان وقوع کو مستلزم نہیں اور وقوع کا تحقق نہیں ہے تو یہ امکان کذب تنزیہ باری کے منافی نہیں ہے۔

سوال: کیا اس کے کچھ شواہد پیش کئے جا سکتے ہیں؟ **جواب:** جی ہاں۔ جیسے آدمی زنا پر قدرت رکھتا ہے سینما دیکھنے پر بھی قدرت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وقوع بھی اس کا ہو جائے تو معلوم ہوا کہ امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہوتا۔

سوال: تو کیا اس سے خدا کا جھوٹا ہونا لازم نہیں آئیگا؟ **جواب:** نہیں، قدرت بدون ارتکاب و مباشرت اتصاف کو مقتضی نہیں ہے۔ مثلاً آدمی کو محض زنا پر قدرت یا اکل نجاست وغیرہ پر قدرت کی وجہ سے زانی اور آکل نجاست نہیں کہا جائیگا۔ اور لا الٰہ الا اللہ کا قضیہ ہونا شریک باری اور واجب الوجود کا کلی ہونا اس کے سمجھنے میں معین ثابت ہوگا۔

ترجمہ	
وَلَهُ صِفَاتٌ	اور اللہ کیلئے صفات ہیں

تشریح: شارح کی عبارت سے پیشتر یہاں دس باتیں بطور تمہید تنقیح مسئلہ عرض کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔ (۱) لہ صفات کے اندر لہ خبر مقدم ہے اور صفات مبتدا موخر ہے اور تقدیم خبر کی جہاں اور وجوہات ہیں ان میں سے فائدہ تخصیص بھی ہے؛ لان التقديم ما حقه التاخير يفيد الاختصاص اصول مسلّم ہے۔ حالانکہ صفات غیر اللہ کی بھی ہیں پھر بھی صفات کو اللہ کیلئے خاص کرنا اس وجہ سے ہے کہ غیر کی صفات باری تعالیٰ کی صفات کے مقابلہ میں نہ ہونے کے درجہ میں ہیں (کما لا یخفی)

(۲) نصوص قطعیہ سے اللہ کیلئے صفات کثیرہ کا ثبوت ہے ان میں کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ صفات افعالیہ، صفات ازلی اشاعرہ کے نزدیک سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔
(۱) حیات (۲) علم (۳) ارادہ (۴) قدرت (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام (۸) تکوین۔ اشاعرہ نے موخر الذکر کا انکار کیا ہے ان آٹھوں صفات پر تفصیلی گفتگو عنقریب آپ کے سامنے آرہی ہے۔ ان آٹھ کے علاوہ سب صفات افعال ہیں مثلاً احیاء، اماتت، ترزیق وغیرہ۔
(۳) موصوف اور صفت میں ترادف کا کوئی قائل نہیں یعنی اللہ اور علم و قدرت وحیات میں ترادف نہیں بلکہ سب کا مفہوم متغایر ہے ورنہ حمل درست نہ ہوتا حالانکہ بالاتفاق حمل درست ہے۔
(۴) اہل سنت والجماعت نے باب عقائد میں قرآن وحدیث کی روشنی میں جو کچھ کہا ہے وہی قابل تقلید ہے نہ یونانی فلاسفہ کے اتباع کی گنجائش ہے اور نہ صوفیہ کے دیوانوں کی اور نہ معتزلہ کی خرافات کی یہی انسان کا کمال ہے کہ طریقت وسلوک کی راہ میں جہاں مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہو وہیں متکلمین اہلسنت والجماعت کا دامن نہیں چھوٹنا چاہئے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے مکتوبات میں اس بات پر بہت زور دیا ہے۔
(۵) فلاسفہ نے صفات الٰہی کا بالکل انکار کر دیا ہے اور ان اکثروں نے اسی کو کمال سمجھا
اور صفات کے قائل ہو نیکو منافی توحید
سمجھا اور معتزلہ نے صفات کا انکار تو نہیں کیا مگر صفات کو عین ذات قرار دیا یعنی کہا کہ وہ عالم ہے مگر اس میں صفت علم نہیں ہے بلکہ اپنی ذات ہی کی وجہ سے وہ عالم ہے اور یوں ہی جملہ صفات کے متعلق کہتے ہیں تو فلاسفہ اور معتزلہ کے قول کا مابہ الاختلاف واضح ہو گیا اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ فلاسفہ کا انکار صفات کفر ہے اور ان کا یہ عقیدہ ان چار عقیدہ باطلہ سے ایک ہے جن کی وجہ سے انکی تکفیر کی گئی ہے دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ معاد جسمانی کا انکار کر کے معاد روحانی کے قائل ہیں، تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ نبوت مکتسب ہے اور چوتھا عقیدہ یہ ہے کہ علم باری کا تعلق جزئیات کے ساتھ نہیں ہے ورنہ ذات باری کے اندر تغیر لازم آئے گا۔
(۶) بالکلیہ صفات کا انکار کرنیوالے فلاسفہ متقدمین ہیں اور متأخرین فلاسفہ جو مسلمانوں کی فہرست میں شمار کئے گئے ہیں جیسے ابن سینا اور فارابی انھوں نے بالکلیہ علم کا انکار نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ وہ صرف کلیات کو جانتا ہے جزئیات کو نہیں جانتا۔
(۷) بلا بار یہ بات عرض کی جا چکی ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے۔ کرامیہ ایک فرقہ ہے وہ اللہ کو محل حوادث مانتا ہے اور حافظ ابن تیمیہؒ بھی یہاں چوک گئے ہیں جیسے بعض دیگر مسائل میں انھوں نے ٹھوکر کھائی ہے اور جمہور سے اختلاف کر بیٹھے ہیں جیسے کہ ثلاث طلاق کے مسئلہ میں بہر حال بعض علماء رد المکتوب کے بدعت کہتے ہیں اور ان کے چند نکات کو سرمو جگہ دیتے ہیں کے تلمیذ رشید حافظ ابن قیمؒ ہیں

تنبیہ نمبر ۱: شارح نے یہ دلیل صفات کی زیادتی پر بیان کی ہے اگرچہ مقام اسکو مقتضی تھا کہ صفات کو اثبات کیا جاتا مگر علامہ نے مشائخ کا اتباع کرتے ہوئے ایسا کیا کیونکہ صفات کی زیادتی کا انکار صفات کا انکار ہے (۲) ولیس الکل الفاظ مترادفۃ یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر علم و قدرت مثلاً عین ذات ہوں تو علم و قدرت کا مفہوم ایک ہوگا جس سے ان دونوں کا ترادف لازم آئیگا نیز عالم و قادر کا ترادف لازم آئیگا اور ترادف باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس کیلئے صفات محالہ کو ثابت ہیں۔

تنبیہ نمبر ۲: شارح کی دونوں دلیلوں میں جھول ہے، دوسری دلیل میں یہ خامی ہے کہ فریق مخالف کی صفت سے ترادف کا قائل نہیں ہے اور پہلی دلیل میں یہ خامی ہے کہ صفت کے مفہوم کا مفہوم واجب پر زائد ہونا اسکو مستلزم نہیں کہ وہ واجب کی صفت حقیقی ہو۔ اس لئے کہ وجود اور وحدت مثلاً مفہوم واجب پر ایک زائد مفہوم ہے تو ان دونوں میں ترادف نہیں ہے اس کے باوجود بھی وحدت و وجود صفت حقیقیہ نہیں ہے بلکہ وجود وحدت اولیت و آخریت کے مثل وصف اعتباری ہیں (۳) وان صدق المشتق علی الشئ الخ یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصوص سے ذات باری کا عالم و قادر ہونا ثابت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب ذات پر مشتق کا اطلاق ہوگا تو اس ذات کیلئے مشتق کا ماخذ یعنی اس کا مبدأ بھی ضرور ثابت ہوگا تو جب وہ عالم ہے تو اس کا مبدأ یعنی علم اس کیلئے ضرور ثابت ہوگا۔ لہذا ثابت ہوا کہ اس کے لئے علم و قدرت اور حیات ثابت ہیں۔

لا کما یزعم المعتزلۃ انہ عالم لا علم لہ وقادر لا قدرۃ لہ الی غیر ذلک فانہ محال ظاہر بمنزلۃ قولنا اسود لا سواد لہ وقد نطقت النصوص بثبوت علمہ وقدرتہ وغیرھما ودل صدور الافعال المتقنۃ علی وجود علمہ وقدرتہ لا علی مجرد تسمیتہ عالماً وقادراً

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا معتزلہ کا گمان ہے کہ وہ ایسا عالم ہے جس کیلئے علم نہیں ہے اور ایسا قادر ہے جس کیلئے قدرت نہیں ہے وغیرہ اس لئے کہ یہ کھلا ہوا محال ہے ہمارے اس قول کے درجہ میں کہ وہ ایسا اسود ہے جس کیلئے سیاہی نہیں ہے حالانکہ نصوص ناطق ہیں اس کے علم و قدرت وغیرہ کے ثبوت پر اور مضبوط افعال کا صدور اس کے علم و قدرت کے وجود پر دال ہے نہ کہ اس کے محض عالم و قادر نام رکھنے پر۔

تشریح: شارح اس سے پہلے اثبات صفات پر تین دلیلیں قائم کر چکے ہیں اب معتزلہ کی تردید کرنا

کے ساتھ قائم ہو ذات پر زائد ہو اور ایسے ہی تمام صفات تو فلاسفہ و معتزلہ نے انکا کیا ہے۔

تشریح ان مقدمات مذکورہ کو ذہن نشین رکھئے دوسری بات سمجھئے کہ متن میں صفت کا جو لفظ بار بار آرہا ہے اس کے کیا معنی ہیں؟ اسکو آسان الفاظ میں حالات کہہ سکتے ہیں اور حالات کا مفہوم ہوتا ہے وہ چیز جو متغیر ہو اور انقلاب پذیر ہو۔ علمی زبان میں تمام متنے بالصفات کیفیات اور حالات کو کہتے ہیں۔ مثلاً اس کیفیت راسخہ کو کہتے ہیں کہ جو دور ہونے کے بعد مشکل سے زائل پذیر ہو اس کے بالمقابل حال آتا ہے اور شارح کے کلام میں کیفیات سے حال ہی مراد ہے جو متغیر زوال ہوتا ہے۔ ملکہ کی مثال مدرسین کا علم ہے اور حال و کیفیت کی مثال طلبہ کا علم ہے تو کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ ملکات اور کیفیات کا نام صفات ہے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں جن کا تغیر ظاہر ہے جب یہ تفصیل ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ معترض اعتراض کرتا ہے کہ علم و قدرت وغیرہ من جملہ حالات و کیفیات کے ہیں تو اب انکو باری عزاسمہ کیلئے ثابت کرنے کے درپے ہیں تو آپ کا یہ اقدام درست نہ ہوگا کیونکہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ تو حادث ہیں تو اگر اللہ تعالیٰ کیلئے انکو ثابت کیا جائیگا تو اس کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا وھو منزہ عن ذلک۔

جواب :۔ تفصیلی جواب کی یہ ہے کہ ہمارا اور فریق مخالف کا جھگڑا اور اختلاف اس معنی کے اعتبار سے نہیں جو آپ نے ذکر کیے ہیں اسلئے مشائخ متکلمین کی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہے اور اسکی صفت حیات ہے اور ایسی حیات جو ازلی ہے جس کا وجود اور بقاء محال نہیں بلکہ ضروری ہے اسی طرح انکی تصریح موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کیلئے صفت علم ہے اور وہ علم قدیم ہے کلیات و جزئیات سب کو شامل و محیط ہے وہ علم نہ ضروری ہے یعنی بدیہی اور نہ مکتسب یعنی کسبی اور نظری، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علم ضروری اور نظری علم حصولی کی اقسام ہیں اور علم باری حصولی نہیں بلکہ ذاتی اور حضوری ہے وکذالک سائر الصفات پس ثابت ہوا کہ اللہ کا علم چونکہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اسی لئے معتزلہ اور متکلمین کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس قدرت و علم اسکے لئے ثابت ہیں بلکہ اختلاف ایک دوسری چیز میں ہے وہ یہ کہ آیا یہ صفات یعنی علم وغیرہ جیسا کہ ہمارے ساتھ قائم ہوتی ہیں مگر حادث ہوتی ہیں اور ہمارے وجود پر زائد ہوتی ہیں تو کیا وہ صفات جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں وہ ازلی و ابدی ہونے کے ساتھ ساتھ ہماری صفات کے مانند ذات باری پر زائد ہیں یا نہیں اسی میں اختلاف ہے نفس اثبات میں معتزلہ کا ہم سے کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ فلاسفہ اور معتزلہ کا کہنا ہے کہ صفات ذات باری سے زائد در حقیقت کوئی چیز نہیں ہیں۔

وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات

دوسری خرابی ——— وکون الواجب غیر قائم بذاتہ ۔ کیونکہ صفات تو قائم بالذات نہیں ہوتیں بلکہ کسی کے سہارے ان کا قیام ہوتا ہے مثلاً علم عالم ہی کے ساتھ قائم ہوگا اور معتزلہ نے صفات اور ذات کو متحد قرار دیا ہے اور جب صفات بعینہٖ ذات اور ذات بعینہٖ صفات ہیں تو صفات پر ذات کے اور ذات پر صفات کے احکام جاری ہوں گے کیونکہ دونوں عین ہیں تو صفت چونکہ قائم بالذات نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ قائم بالغیر ہوتی ہے اور صفات بعینہٖ ذات ہے تو یوں کہنا درست ہوگا کہ واجب الوجود قائم بالذات نہیں جو سراسر باطل ہے اگر واجب بھی قائم بالذات نہ ہوگا تو پھر کون ہوگا اور یہ سارا خرابی لازم آرہی ہے ذات و صفات کے درمیان عینیت کا قول! اچھا کہا ہے ؎

فلسفی کو فلسفہ میں خدا ملتا نہیں ٭ ڈور کو سلجھا رہا ہے پر سرا ملتا نہیں

أَزَلِيَّةٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْكَرَّامِيَّةُ مِنْ أَنَّ لَهُ صِفَاتٍ لٰكِنَّهَا حَادِثَةٌ لِاسْتِحَالَةِ قِيَامِ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهٖ

ترجمہ (اس کی صفات) ازلی ہیں ایسا نہیں ہے جیسے کرامیہ کا گمان ہے کہ اسکی صفات تو ہیں لیکن حادث ہیں۔ حوادث کے قیام کے محال ہونیکی وجہ سے اسکی ذات کے ساتھ۔

تشریح جمہور اہل حق کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بہت سی صفات کے ساتھ موصوف ہے ایسے ہی ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ وہ صفات ازلی ہیں حادث نہیں ایک فرقہ کرامیہ ہے انکا عقیدہ یہ ہے کہ صفات کا اثبات تو یقینا ہے مگر سب کی سب حادث ہیں قدرت کے علاوہ اور انکی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا تعلق حوادث سے ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کسی چیز کو جانتا ہے، سنتا ہے، بولتا ہے دیکھتا ہے تو اس سب کے تعلق کیلئے معلوم، مسموع، مخاطب اور مبصر کی ضرورت ہے اور یہ ظاہر بات ہے کہ یہ اشیاء مذکورہ نہ ہمیشہ سے ہیں اور نہ ہمیشہ رہیں گی یعنی انکو ازلی و ابدی کہنا محال ہے لہٰذا جب صفات کا تعلق ان حوادث کے ساتھ ہوگا تو صفات کا قیام بھی ازلی و ابدی نہ ہوگا اسلئے انھوں نے کہا کہ صفات حادث ہیں شارح نے فرمایا کہ ان کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں ہو سکتا اور کرامیہ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ صفت کے تعلق کا حدوث نفس صفت کے حدوث کو مستلزم نہیں کما لا یخفی فلا اشکال فیہ۔

فَاِنَّهٗ بِذَاتِہٖ ضَرُوْرَۃَ اَنَّہٗ لَا مَعْنٰی لِصِفَۃِ الشَّیْءِ اِلَّا مَا یَقُوْمُ بِہٖ لَا کَمَا یَزْعُمُ الْمُعْتَزِلَۃُ مِنْ اَنَّہٗ مُتَکَلِّمٌ بِکَلَامٍ ھُوَ قَائِمٌ بِغَیْرِہٖ لٰکِنْ مُرَادُھُمْ نَفْیُ کَوْنِ الْکَلَامِ صِفَۃً لَّہٗ لَا اِثْبَاتُ کَوْنِہٖ صِفَۃً لَّہٗ غَیْرَ قَائِمٍ بِذَاتِہٖ۔

ترجمہ اور اسکی صفات ازلیہ اسی کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کوئی معنی نہیں شئی کی صفت کے مگر جو اس کے ساتھ قائم ہوں ایسا نہیں ہے جیسا معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ متکلم ہے اپنے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے لیکن انکی مراد علم کے اسکی صفت ہونے کی نفی کرنا ہے نہ کلام کو اس کی ایسی صفت مان کر ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

تشریح یعنی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اسی کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی شئی اور ذات کی کوئی صفت ہوگی تو اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ وہ صفت قائم نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی شئی کی صفت کے معنی ہی یہ ہوتے ہیں کہ وہ صفت اس شئی کے ساتھ قائم ہے اسی بنا پر اسکو صفت کہا جارہا ہے ورنہ صفت نہ کہتے تو معلوم ہوا کہ صفات باری اسی کے ساتھ قائم ہیں اس کے برعکس معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے یعنی لوح محفوظ یا جبرئیل یا پیغمبر کے ساتھ۔

اس مقام پر شارح پر ایک اعتراض کیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی تم نے یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری کو عین ذات مانتے ہیں علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے مگر یہاں جو بات آپ نے بتائی ہے کہ لا کما یزعم المعتزلۃ الخ اس سے تو اس کے برعکس یہ مفہوم ہوتا ہے کہ معتزلہ صفات کو ذات سے علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں تو آپ کی دونوں باتوں میں تعارض ہوگیا؟

جواب دیتے ہیں لکن مرادہم الخ کہ میاں معترض صاحب! تمہاری بات صحیح ہے مگر ان کا مذہب وہی ہے جو ماقبل میں بیان کیا جاچکا ہے رہ گیا ان کا یہ قول مذکور جس سے انکی طرف سے اثبات صفت کلام مفہوم ہو رہا ہے تو ان کا مقصد اس کلام سے بھی نفی ہے بالفاظ دیگر یہ بھی نفی صفات کا ایک طریقہ ہے لہٰذا اس سے جو دھوکہ لگتا ہے کہ اثبات صفت کلام مقصود ہے یہ دھوکہ نہ لگنا چاہئے۔

ولما تمسكت المعتزلة بأن في إثبات الصفات إبطالُ التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدمُ غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الإشارة إليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من أن واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى بإثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية أو أكثر أشار إلى الجواب بقوله

ترجمہ اور جبکہ معتزلہ نے اس طریقہ پر استدلال کیا کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے

اس لئے کہ صفات وہ موجودات قدیمہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے مغائر ہیں تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا تعدد لازم آتا ہے بلکہ واجب لذاتہ کا تعدد لازم آتا ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب متقدمین کے کلام میں اشارہ واقع ہے اور جسکی تصریح ہے متاخرین کے کلام میں یعنی یہ کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں حالانکہ نصاریٰ کی تکفیر کی گئی ہے تین قدماء کے اثبات سے۔ تو آٹھ یا اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا؟ تو مصنف نے چنانچہ اس قول سے (جو بعد میں آرہا ہے) جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تشریح بعد میں جو مصنف کا متن آرہا ہے یہ اس کی تمہید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عبارت آئندہ معتزلہ کی جانب سے ہونے والے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اے اہلسنت والجماعت تم بقول اشاعرہ سات، اور بقول ماتریدیہ آٹھ صفات مانتے ہو اور ان کو ذات پر زائد بھی مانتے ہو جس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان صفات میں باہمی مغائرت اور ذات و صفات میں بھی مغائرت ہے اور ساتھ ہی ساتھ تم ان صفات کو واجب الوجود بالذات بھی مانتے ہو جب انکو واجب لذاتہ مان لیا اور ذات سے مغائر مان لیا تو غیر اللہ کا قدیم ہونا اور قدماء کا تعدد لازم آتا ہے حالانکہ نصاریٰ نے تین قدماء ثابت کئے ہیں جس کی وجہ سے انکی تکفیر کی گئی اور تم نے تو بجائے تین کے آٹھ قدماء کو مانا ہے تو تمہارا کیا حال ہوگا؟ تکفیر کے مستحق ہوگے یا نہیں؟ مصنف نے اگلے متن سے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔

تنبیہ :- یہاں ایک بات عرض کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ بعض لوگوں کو دھوکہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیات کثیرہ متغیرہ کے ساتھ کیسے متعلق ہو سکتا ہے جبکہ اس میں جمع بین الاضداد ہے؟

جواب :- جیسے یہ جائز ہے کہ ایک شخص وقت واحد میں کلمہ کو مع انکی اقسام متباینہ و احوال متغایرہ و اعتبارات متضادہ جان لے، وہ اس وقت میں کلمہ کو اسم و فعل و حرف اور ثلاثی اور رباعی معرب اور مبنی متمکن اور غیر متمکن، منصرف اور غیر منصرف، معرفہ اور نکرہ، ماضی، مستقبل، امر و نہی سبھی احوال و اقسام کے ساتھ جان سکتا ہے اور اس کے لئے جائز ہے کہ یوں کہے کہ میں کلمہ کے اندر بیک وقت ان اقسام و اعتبارات کو دیکھتا ہوں۔ تو جب جمع الاضداد علم ممکن کے اندر درست ہے تو علم واجب کے اندر مستبعد ہونے کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے؟

وَهِيَ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ يعنے صفات اللہ تعالیٰ لیست عین الذات ولا غیر الذات فلا یلزم قدم الغیر ولا تکثر فی القدماء

ترجمہ اور صفات نہ ذات باری ہیں اور نہ اس کا غیر ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ عین ذات ہیں

ہوگیا ہے تو انھوں نے انفکاک وانتقال کو جائز قرار دیدیا تو اقانیم ذوات متغایرہ ہوگئے۔

تشریح یہ عبارت بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نصاریٰ نے قدماء متغایرہ کی کہیں صراحت نہیں کی تو پھر ان کو کافر کیوں کہا گیا؟

شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات صحیح ہے کہ انھوں نے قدماء متغایرہ کی کہیں تصریح نہیں کی مگر ان کے عقیدہ و اشارات اقوال سے پتہ چلتا ہے کہ وہ قدماء متغایرہ ثلٰثہ کے قائل ہیں اور اس طرح کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ تین اقنوم ہیں وجود علم حیات اور وہ اول کو اب اور ثانی کو ابن اور تیسرے کو روح القدس کہتے ہیں اول سے مراد اللہ تعالیٰ اور ثانی سے حضرت عیسیٰ و ثالث سے حضرت جبرئیل ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ سے منتقل ہو کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف چلا آیا تو غور کیجئے کہ انھوں نے ایک اقنوم یعنی علم کو باری تعالیٰ سے منفک تسلیم کیا اور اقنوم ابن کی طرف منتقل مانا تو گویا انھوں نے انتقال کو جائز کر کے یہ ثابت کر دیا کہ یہ تینوں چیزیں متغایر ہیں اور یہ تینوں ذات بھی ہیں کیونکہ انتقال ذات ہی کا ہوتا ہے صفات کا نہیں۔

تنبیہ: اقنوم جمع اقانیم، یہ سریانی لفظ ہے جو بقول بعض بمعنی صفت اور بقول بعض بمعنی اصل ہے اور عیسیٰ عبرانی زبان میں الیشوع کے معنے میں ہے جس کے معنی مبارک کے ہیں (وفیہ اقوال آخر) نصاریٰ کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ انھوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے "من انصاری الی اللہ" کے جواب میں "نحن انصار اللہ" کہا تھا (وفیہ اقوال آخر)

ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکثر علی التغایر بمعنی جواز الانفکاک للقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنین والثلثة الی غیر ذلک متعددة متکثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر الکل وایضاً لا یتصور نزاع من اہل السنة فی کثرة الصفات وتعددها متغایرة کانت او غیر متغایرة

ترجمہ اور قائل کو حق ہے کہ وہ منع کرے تعدد اور تکثر کے موقوف ہونے کو اس تغایر پر جو جواز انفکاک کے معنی میں ہے۔ اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد ایک اور دو اور تین سے آخر تک متعدد و کثیر ہیں باوجودیکہ ان میں سے بعض بعض کا جزء ہے اور جزء کل کے مغایر نہیں ہوتا اور نیز صفات کی کثرت و تعدد کے بارے میں اہلسنت کی جانب سے کوئی نزاع متصور نہیں خواہ صفات متغایر ہوں یا غیر متغایر۔

تشریح مصنفؒ نے معتزلہ کے اعتراض کا جواب "لا ہو ولا غیرہ" سے دیا ہے جس کی تفصیل گذر چکی۔ یہاں سے شارحؒ اس جواب کو کمزور ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مصنفؒ نے جو جواب دیا تھا اس کا ماحصل یہ تھا کہ تعدد اور تکثر اس وقت ہوتا ہے جبکہ صفات اور ذات میں تغایر ہو لیکن یہاں معترض اعتراض کر سکتا ہے

ترجمہ (اور اولیٰ یہ ہے) کہ جرأت نہ کی جائے صفات کے واجب الوجود لذاتہا کہنے پر بلکہ کہا جائے کہ یہ واجب ہیں اپنے غیر کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کی ذات کی وجہ سے جو نہ انکا عین ہے اور نہ غیر، مراد لیتا ہوں میں باری تعالیٰ و تقدس کی ذات کو اور بہرحال بذات خود صفات ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جبکہ ممکن قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے جدا نہ ہوسکے تو ہر قدیم معبود نہیں یہاں تک کہ قدماء کے وجود سے چند معبودوں کا وجود لازم آجائے۔

تشریح اس عبارت کا عطف فالاولیٰ کے بعد جو ان یقال گذرا ہے اس پر ہے یعنی یہ بھی فالاولیٰ کی خبر ہے معتزلہ نے اشاعرہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا فیلزم قدم غیر اللہ تعالیٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاتہ اور اشاعرہ نے ان کے اس اعتراض کو تسلیم کرکے جواب دیا تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ اشاعرہ نے صفات کو واجب لذاتہ مان لیا اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اے اشاعرہ بھائیو! دیکھئے کس جرأت اور بے باکی کے ساتھ اعتراض کو تسلیم کرلیا اور صفات کو واجب لذاتہ کہہ دیا آپ کو یہ مشورہ دیا جاتا ہے کہ ایسی جرأت نہیں کرنی چاہئے اور اگر کہیں کسی محقق کی عبارت کو ہم ملے تو اس میں تاویل کرلینی چاہئے لہٰذا صفات باری واجب تو ہیں مگر واجب لذاتہا نہیں بلکہ واجب للغیر ہیں یعنی بذات خود تو صفات الٰہی ممکن ہیں مگر باری تعالیٰ کیلئے ان کا ثبوت ضروری ہے۔ اور واجب ہے تو واجب الوجود کیلئے ثبوت کے اعتبار سے صفات کے اندر وجوب متحقق ہوگیا مگر یہ وجوب ذاتی نہیں بلکہ غیر کیلئے ہے یعنی اس ذات کیلئے یہ صفات واجب ہیں جو نہ ان کا عین ہے اور نہ غیر۔ اور مشائخ کرام جیسے حمید الدین الضریری وغیرہ کے کلام میں جو تصریح ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ اور اس کی صفات ہیں۔ ان کے کلام میں بھی یہی تاویل کرلینی چاہئے۔ شارح نے توجیہ تو بہت عمدہ پیش کی ہے مگر بعض متکلمین کا کلام اس تاویل کا تحمل نہیں کرسکتا۔

ولا استحالۃ فی قدم الممکن الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ سائل سوال کرتا ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو جب آپ نے صفات کو ممکن مان لیا تو اس کا حادث ہونا بھی لازم آئے گا حالانکہ اشاعرہ میں سے اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ صفات باری ممکن ہونے کے باوجود حادث نہیں ہیں اس لئے کہ اگر کوئی ممکن ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اور قیام بھی واجب ہونیکے طریقہ پر ہو کہ پھر اس کا اپنے موصوف سے انفکاک نہ ہوسکے تو ایسے ممکن کو قدیم اور غیر حادث کہا جائے گا تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکن بھی قدیم ہوسکتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ اللہ معبود بھی قدیم ہے مگر اللہ وہ قدیم ہے جس کا قدم ذاتی ہو جیسے ذات واجب الوجود اور اگر قدم ذاتی نہ ہو بلکہ غیر کے سبب سے اس میں قدامت آگئی ہو تو ایسا قدیم معبود نہیں ہوسکتا۔

ہیں اور نہ غیر ذات۔ یہ تو محال ہے کیونکہ اگر ظاہری اعتبار سے اس کو دیکھا جائے تو ارتفاع نقیضین لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور اگر غور و خوض کیا جائے تو نفی عینیت و غیریت میں ایک اور محال کا اتفاق ہوتا ہے اور وہ اجتماع نقیضین ہے کیونکہ جب صفات باری سے عینیت کی نفی کرتے ہوئے کہا گیا کہ یہ عین ذات نہیں تو اس سے یہ مفہوم ہوا کہ غیر ذات ہیں، تو غیریت پائی گئی اور جب کہا گیا کہ غیر نہیں تو سمجھ میں آیا کہ عین ہیں تو عینیت ثابت ہوئی۔ خلاصہ یہ کہ جب عینیت و غیریت میں سے ایک کی نفی کی جائے گی تو دوسرا از بدیہی ثابت ہو جائے گا اور یکے بعد دیگرے دونوں ہی موجود ہوں گے لہٰذا ثابت ہوا اشاعرہ کے اس قول سے اجتماع نقیضین بھی لازم آتا ہے اور نقیضین کا ارتفاع بھی محال ہے اور اجتماع بھی۔ پھر معترض کہتا ہے کہ عینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد نہ ہو بلکہ متغایر ہو گویا معترض یہ کہنا چاہتا ہے کہ عینیت و غیریت کے درمیان انفصال حقیقی ہے جن میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور ایک کا نہ ہونا ضروری ہے جیسے یہ عدد جفت ہے یا طاق ہے تو جب ان دونوں کا اجتماع جائز ہے اور نہ ارتفاع جائز ہے تو جیسے مثال مذکور میں ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ایسے ہی عینیت اور غیریت کے درمیان بھی کوئی واسطہ ایسا نہیں ہے کہ جہاں دونوں کا اجتماع ہو سکے بلکہ ایک ہوگا تو دوسرا منتفی ہوگا اور اگر دوسرا ہوگا تو اول منتفی ہوگا۔ شارح نے لان المفهوم من الشئ الخ سے انفصال حقیقی کو ذکر فرمایا ہے۔ آگے شارحؒ اس اعتراض کا جواب نقل فرما رہے ہیں۔

قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما مع عدم الآخر اي يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر ولا يوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها فعدمها عدمه ووجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ

ترجمہ ہم کہیں گے کہ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر دو موجودوں کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود مقدر و متصور ہو سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ

یعنی ان دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی تفسیر مفہوم کے متحد ہونے کے ساتھ کی ہے بالکل بغیر
کسی فرق کے تو یہ (عینیت اور غیریت) دونوں نقیضین نہ ہوں گی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ متصور
ہے اس طریقہ پر کہ ایک اس حیثیت پر ہو کہ اس کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہو اور نہ اس کے بغیر پائی
جائے جیسے جزء کل کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات دوسری بعض صفات کے ساتھ
اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور دس میں سے ایک
اس کا ذاتی ہے (یعنی) بقاء بغیر اس کے (دس کے) اور دس کا بقاء بغیر ایک کے اس لئے کہ ایک انہیں دس میں
سے ہے تو دس کا عدم واحد کا عدم ہے اور دس کا وجود واحد کا وجود ہے بخلاف صفات محدثہ کے اس لئے
کہ ذات کا قیام بغیر صفت معینہ کے متصور ہے تو ہو جائیں گی (صفات محدثہ) غیر ذات۔ مشائخ نے ایسے
ہی ذکر کیا ہے۔

تشریح یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں انفصال
حقیقی ثابت کیا ہے یہ غلط ہے بلکہ ان دونوں میں منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع
درست ہوتا ہے جیسے زید دریا میں ہے اور ڈوبا نہیں ہے، تو یہ منع خلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع
جائز ہے جیسا کہ بارہا اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ انسان دریا میں ہوتا ہے اور نہیں ڈوبتا اسی لیے جب
عینیت اور غیریت میں منع خلو ہے تو دونوں کا اجتماع جائز ہے لہٰذا ارتفاع و اجتماع نقیضین کا سوال
ہی ختم ہو جاتا ہے کیونکہ یہ سوال تو صرف انفصال حقیقی میں ہی ہو سکتا ہے۔

اس جواب کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں جو تناقض ثابت کیا ہے وہ ثابت نہیں بلکہ
ان کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ مشائخ نے غیریت کی تفسیر یوں کی ہے کہ دو چیزوں میں ایک کا تصور
بغیر دوسری شیٔ کے کیا جا سکے یعنی ان دونوں میں امکان انفکاک کا نام غیریت ہے اور عینیت کی تعریف یوں
کرتے ہیں کہ دو چیزوں کے مفہوم میں بالکل تفاوت نہ ہو، اور عینیت و غیریت کے درمیان ایک واسطہ
ہے کیونکہ جب ایک کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی نفی ہو گئی مگر ان دونوں میں سے کوئی
بھی دوسرے کے بغیر نہ پایا جا سکے تو غیریت باقی نہ رہی پس معلوم ہوا کہ یہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ نہ عینیت
ہو نہ غیریت لہٰذا واسطہ ثابت ہو گیا اور ان دونوں میں تناقض کا قول باطل ہو گیا پس صفات کو لا ہو ولا
غیرہ کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اب رہ گئی یہ بات کہ وہ کون سی مثالیں ہیں جہاں نہ عینیت ہے اور
نہ غیریت تو اس کی شارح نے چند امثلہ نقل فرمائی ہیں۔

کالجزء مع الکل:- یہ پہلی مثال ہے، دیکھئے جزء اور کل میں نہ عینیت ہے اور نہ غیریت یعنی جزء کل کا
غیر بھی نہیں اور عین بھی نہیں اور ان کے درمیان تناقض نہیں بلکہ ایک واسطہ ہے کیونکہ جزء کا مفہوم اور ہے
اور کل کا اور اس لئے جزء کل کا عین نہیں ہوا اور چونکہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا یعنی ان میں انفکاک

لازم آئیگی اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان وجود جزء کے جواز کے قطعی ہونیکی وجہ سے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفات کے اور جو ذکر کیا گیا ہے یعنی بقاء واحد کا اشتراط بغیر دس کے رد کا ہو افساد ہے

تشریح یہاں سے شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی تعریف جو کی ہے جس کا ذکرا بھی گذرا ہے وہ معتزلہ کے نزدیک محل نظر ہے یعنی معتزلہ کیطرف سے اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے یعنی آپ نے غیریت کی تعریف امکان انفکاک سے کی ہے، اب اس پر چار سے دو سوال ہیں (۱) آپ کی مراد انفکاک سے من الجانبین ہے؟ (۲) یا جانب واحد سے انفکاک غیریت کے لئے کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد انفکاک سے انفکاک من الجانبین ہے تو جہاں پر دونوں جانب انفکاک نہ ہو وہاں غیریت نہ ہونی چاہئے جیسے عالم اور صانع عالم۔ صانع کا عالم سے انفکاک درست اور جائز ہے لیکن عالم کا صانع سے انفکاک محال ہے ورنہ تو صانع کا عدم لازم آئیگا جو باطل ہے (کما لا یخفی) اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا محل سے انفکاک درست نہیں ہے (کما لا یخفی) تو جب آپ کے نزدیک غیریت سے انفکاک من الجانبین مراد ہے تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں مغایرت نہ ہونی چاہئے حالانکہ عالم اور صانع عالم میں اور عرض و محل میں بالاتفاق مغایرت ہے۔

اور اگر آپ کی مراد غیریت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہوجائے تو پھر آپکو جزء اور کل کے درمیان اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی پڑیگی حالانکہ یہاں آپ مغایرت ثابت نہیں کرتے کیوں کہ کل بغیر جزء کے نہیں پایا جاتا مگر جزء تو بغیر کل کے پایا جاسکتا ہے، تو انفکاک ایک جانب سے ہوگیا اور اسی کو آپ نے مغایرت کیلئے کافی سمجھا ہے تو ان دونوں کو مغایر کہو؟

ایسے ہی ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جائیں گی تو جب جانب واحد سے انفکاک ہوگیا تو ذات و صفات میں مغایرت کیوں ثابت نہیں کرتے؟

وذکر فی دفع ذلک استحالة بقاء الواحد الخ۔ اس عبارت سے شارح اشاعرہ کیطرف سے ایک جواب پر معتزلہ کا اعتراض بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اشاعرہ نے کہا ہے کہ ہماری مراد غیریت سے انفکاک من جانب واحد ہے اور ذات و صفات کو لیکر جو اعتراض آپ نے کیا ہے اسکی تو گنجائش ہے مگر جزء اور کل پر جو اعتراض آپ نے کیا ہے وہ غلط ہے اسلئے کہ جزء اور کل میں تو کسی طرف سے بھی انفکاک نہیں ہے اس لئے کہ جیسے عشرہ بغیر ایک کے نہیں پایا جائیگا ایسے ہی وہ ایک جو دس کا جزء ہے جزء دس کے نہیں پایا جائیگا۔ لہٰذا انفکاک جب کسی طرف سے بھی نہ ہوا تو مغایرت ثابت نہ ہوئی۔ اس پر معتزلہ نے اعتراض کیا کہ یہ تو ظاہر الفساد ہے جسکی تفصیل بھی شارح نے ذکر نہیں کی۔ ابھی اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کرنے والے ہیں۔ فافہم

تشابہ میں:۔ معتزلہ کیطرف سے وارد شدہ اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے اس طرح دیا ہے کہ ہماری مراد غیریت سے انفکاک من الجانبین ہے مگر پھر اس کے انفکاک میں تعمیم ہے خواہ انفکاک وجود میں ہو یا تحیز میں تو اب اعتراض نہیں پڑے گا کیونکہ صانع بھی عالم سے منفک ہے وجود میں اور عالم صانع سے منفک ہے تحیز میں کیونکہ صانع

تنبیہ (۱):- فإن تكون العشرة تمام نسخوں میں عبارت اسی طرح ہے اور یہ بتقدیر لزوم عطف پر عطف ہے۔ اب اس کے معنی ہوں گے لزوم ان یوجد العشرة بدونه۔

تنبیہ (۲):- شارح نے لا ہو ولا غیرہ کی ساری توجیہات کی دھجیاں بکھیر دیں تو آخر شارح کیا فرمانا چاہتے ہیں؟ تو شارح کا خیال ماقبل میں گذر چکا ہے فلا وجه لان يقال المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات۔

تنبیہ (۳):- صفات باری کا مسئلہ بہت ہی نازک ہے اور اس میں متعدد گروہوں کی تفاصیل گذر چکی ہیں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے شرح میزان العقائد میں صفات کو عین ذات قرار دیا ہے شاید انہوں نے بھی زائد علی الذات کہنے کو منافی توحید سمجھا اور عینیت معتزلہ کا مسلک ہے اور بعض صوفیاء بھی بحر توحید میں استغراق کی وجہ سے عینیت کے قائل ہوئے مگر کمال غور و خوض اور تتبع کے بعد یہی اقرب الی الصواب معلوم ہوتا ہے جو اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے اور حقائق کے مختلف ہونے کی وجہ سے انکو زائد علی الذات قرار دیا اور وجود خارجی کے اعتبار سے زائد نہیں ہیں پھر وہ لوازم ماہیت جو ضروری الثبوت ہوں ان کے اثبات کیلئے کسی علت کی احتیاج نہیں ہوتی اور نہ لازم کا ملزوم سے انفکاک درست ہوتا اور نہ دونوں کا مفہوم ایک ہوتا۔ لہذا لا ہو ولا غیرہ پر اعتراض نہ صحیح ہوگا۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ اوصاف سلبیہ اور صفات اضافیہ منفک نہیں ہوتیں اور صفات حقیقیہ کہ حادث ہو جائیں بغیر سابق ہونے کے جس کے لئے نہ حدوث ہوگا اور نہ بالکلیہ مثل ذات کے اصل استقلال ہوگا البتہ حقیقت سے ممتاز ہوں گی کیونکہ لوازم ماہیت کا یہی خاصہ ہے جیسے شعاعیں سورج سے جدا نہیں جس میں آفتاب کا کوئی اختیار نہیں ہے تحقق ذات میں استقلال ہے اور تحقق صفات میں استقلال نہیں ہے اور سوا عینیت و انفکاک کے بھی تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ تو اس تقریر سے صفات کا ثبوت ہوا اور توحید بھی برقرار رہی۔ فافهم وتدبر فانه من مزال الاقدام۔ (بندہ محمد یوسف تاؤلوی الصوفی)

وهي صفات ازلية العلم وهي صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهي صفة ازلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها والحيوة وهي صفة ازلية توجب صحة العلم والقوة وهي بمعنى القدرة۔

ترجمہ: اور وہ یعنی اس کی صفات ازلیہ علم ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے کہ معلومات منکشف ہو جاتے ہیں اس صفت کے متعلق ہونے کے وقت معلومات کے ساتھ اور قدرت ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے صفت قدرت کے متعلق ہونے کے وقت میں

معلومات کے ساتھ ہو، اور یہ تمیز ہے اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو صحتِ علم کو واجب کرتی ہے اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

تشریح ماقبل میں ذکر صفات ازلیہ کا آیا تھا، حقّی کا مرجع بھی صفات ازلیہ ہے۔
اب تک حضرت مصنف سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی بہت سی صفات ہیں، اب ان کی تفصیل کر رہے ہیں کہ وہ صفات کون کون سی ہیں۔ اور صفات کی تفصیل سے قبل یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں (۱) ذاتیہ (۲) صفات افعال۔ ماتریدیہ کے نزدیک صفات ذاتیہ آٹھ ہیں۔ علم، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، تکوین، حیوٰۃ، کلام۔ اور ان کے علاوہ صفات، صفات افعال ہیں۔

اشاعرہ کا کہنا ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ ارادہ صفت مستقلہ ہے جس میں بہت سی صفات اضافیہ ہیں، مثلاً جب ارادہ کا تعلق خلق اور رزق وغیرہ کے ساتھ ہوتا ہے تو اسی مناسبت سے تخلیق یا ترزیق وغیرہ صفات بروئے وجود آتی ہیں اور ماتریدیہ صفت تکوین کو ایک مستقل صفت مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس میں بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزیق، تصویر، احیاء، اماتہ وغیرہ۔ کما سیاتی تفصیلہ۔

علم کی تعریف:- علم اس صفت ازلیہ کا نام ہے کہ جس وقت اس کے ساتھ معلومات متعلق ہوں تو وہ معلومات منکشف ہو جائیں اور مکمل طور سے واضح ہو جائیں۔

سوال: اگر اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے یہ بات معلوم ہو کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہے کیونکہ ازل میں زید موجود نہ تھا لہٰذا گھر میں موجود اور نہ موجود ہونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ سوال تو اب وجود زید کے وقت کا ہے کہ زید گھر میں ہے؟

اور اللہ تعالیٰ کو اگر ازل میں اس بات کا علم تھا کہ زید عنقریب سیدخل الدار تو جب زمانہ موجود میں زید داخل دار ہوا تو سیدخل کا علم داخل میں تبدیل ہو گیا یعنی جو علم ازل میں مستقبل سے متعلق تھا وہ حال میں حال سے متعلق ہو گیا لہٰذا علم الٰہی میں تغیر واقع ہوا اور یہ شانِ خداوندی کے منافی ہے؟

جواب:- معلومات کے ساتھ علم کا تعلق دو طرح کا ہوتا ہے (۱) وہ علم جو ازل میں جملہ ممکنات و ممتنعات سب سے متعلق ہوتا ہے یہ تو قدیم ہے اور یہ علم مستقبل کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی یہ علم حوادث کے ساتھ اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ وہ حوادث زمانہ مستقبل میں معرض ظہور میں آئے گا (۲) علم کے وہ تعلقات جو متجدد اور روز بروز پیدا ہونے والی اشیاء کے ساتھ ہوتے ہیں یعنی جب کوئی چیز پیدا ہوتی ہے تو اس تجدد سے بھی علم کا ایک تعلق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں سے قسم اول قدیم و ازلی ہے اور قسم ثانی حادث اور غیر ازلی ہے۔ چنانچہ سیدخل زید کا علم اللہ تعالیٰ کو ازل ہی سے ہے اور جب زید داخل ہو گیا تو یہ سیدخل والا علم حال سے متعلق ہو گیا کہ داخل ہے اور جب خارج ہو گیا تو اب وہی علم سیدخل زمانہ ماضی سے متعلق ہو گیا تو علم سیدخل ازلی اور قدیم ہے اور آخر کے دونوں حادث ہیں۔ اب خلجان کو بھی دور کر لینا چاہئے کہ آخر کے دونوں علموں میں جو بظاہر

تغیر مفہوم ہو جاتا ہے وہ علم میں تغیر نہیں بلکہ علم کے متعلق یعنی دونوں کا تغیر ہے اسی متعلق کے تغیر سے بظاہر یہ مفہوم ہو جاتا ہے کہ علم الٰہی میں تغیر ہے حالانکہ ایسی بات نہیں ہے لہٰذا علم جو باری تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں سے ہے اس کا حدوث سے متاثر ہونا لازم نہیں آئیگا۔

اگر یہ بات سمجھ میں نہ آتی ہو تو ایک مثال محسوس سے اسکو سمجھئے کہ جب انسان کسی کھمبے کے ارد گرد گھومتا ہے تو کبھی وہ کھمبے کی کسی سمت میں ہوتا ہے اور کبھی دوسری جہت میں تو یہ جہات کا بدلنا گھومنے والے کے اعتبار سے ہے کھمبے کے اعتبار سے نہیں کیونکہ کھمبا تو اپنی جگہ قائم اور موجود ہے جیسا اسی طرح صفات باری میں علم ازلی کو بمنزلہ کھمبا سمجھئے کہ تمام معلومات اس کے گرد چکر کاٹتی ہے اور وہ سب کا محور ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت علم کیا ہے؟ کے متعلق حکماء اور علماء کے اقوال نقل کر دیئے جائیں۔

(۱) چنانچہ ارسطو نے کہا کہ علم ایک ایسی صورت ہے جو ذات باری میں مرتسم اور منقش ہے یعنی جملہ اشیاء اور معلومات کی تصاویر ہیں جو ذات باری میں منقش اور موجود ہیں۔ ان تصاویر اور نقوش کا نام علم ہے۔

یہاں یہ شبہ پیدا ہوگا کہ جب بہت سے نقوش باری تعالیٰ کی ذات میں مرتسم ہیں تو واحد حقیقی میں کثرت لازم آنے کی وجہ سے ارسطو تکثر کا قائل نہیں مگر تعدد سے بچنے کیلئے اس نے صفات باری کا بھی انکار کر دیا مگر یہاں کثرت لازم آ رہی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ واحد حقیقی میں کثرت کا لزوم نہ ہوگا کیونکہ وہ نقوش اور تصاویر باری تعالیٰ سے مؤخر ہیں جیسے کہ معلول علت سے مؤخر ہوتا ہے مگر دونوں لازم ملزوم ہوتے ہیں اسی طریقہ پر وہ تصاویر اور ذات باری تعالیٰ بھی لازم و ملزوم ہیں مگر فرق یہ ہے کہ ذات علت ہے جو مقدم ہے اور نقوش معلول ہیں اور مؤخر ہیں۔

(۲) شیخ شہاب الدین سہروردیؒ نے علم کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ذات باری و معلومات کے مابین نسبت کا نام ہے اور نسبت اضافی واضح منکشف اور روشن ہوتی ہے۔

(۳) افلاطون کا کہنا ہے کہ علم ان نقوش و تصاویر کا نام ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

والقدرۃ الخ - یہ باری تعالیٰ کی دوسری صفت قدرت کا بیان ہے جس کی تعریف شارح نے یوں فرمائی کہ قدرت اس صفت ازلی کا نام ہے کہ جب مقدورات اس صفت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو وہ صفت مقدورات میں مؤثر اور اثر انداز ہوتی ہے۔ اب یہاں قدرت کی طرف ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مقدورات کا صفات کے ساتھ تعلق حادث ہے یا قدیم اس سلسلہ میں علماء سے تین اقوال منقول ہیں چنانچہ حضرات تکوین کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ یہ تعلق قدیم ہے جیسے مقدورات کے ساتھ صفت قدرت الٰہی ہمیشہ سے متعلق ہے کیونکہ یہ بات درست اور صحیح ہے کہ باری تعالیٰ جب چاہیں اپنی وسیع قدرت کے مطابق مقدورات کو بروئے کار لاکر ظاہر کریں ایسا نہیں ہے کہ کسی بھی وقت ایسا کرنے سے مجبور اور معذور رہیں۔ لہٰذا جب مقدورات کا ذات باری سے ہر وقت صدور ہو سکتا ہے تو ثابت ہوا یہ تعلق قدیم ہوگا۔ اور اگر قدیم تسلیم نہ کیا جائے تو کہنا پڑے گا

کہ بعض اوقات میں صدور مقدورات پر باری تعالیٰ قادر نہ تھا جبکہ یہ بات بھی غلط ہے یہ عجز ہے جو شان خداوندی کے منافی ہے۔ ورنہ جو تعلقات تکوینیہ کے قائل ہیں ان میں دو جماعتیں ہو گئیں۔

بعض تو کہتے ہیں کہ قدیم ہے کیونکہ ازل ہی میں باری تعالیٰ کی قدرت اس چیز سے متعلق ہے کہ فلاں چیز فلاں مخصوص وقت میں صفحۂ وجود پر آ جائیگی چنانچہ جب وہ مخصوص وقت آ جاتا ہے تو وہ چیز معرض وجود میں آ جاتی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تعلق قدرت مع المقدورات قدیم ہے۔

اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نہیں قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یعنی قدرت مقدورات سے اس وقت متعلق ہوتی ہے جب اس شئی کو معرض وجود میں لانا ہوتا ہے اور یہی بات عقلاً اقرب ہے بھی سمجھ میں آتی ہے نیز اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی ہے کہ شارح علام کا مختار یہی آخری قول ہے۔

وَالْحَيٰوةُ الخ۔ حیات صفات باری میں سے ایک ہے جس کی تعریف یہ ہے کہ یہ اس صفت ازلیہ کا نام ہے جس سے علم و ارادہ کی صحت ہوتی ہے یعنی جس میں یہ ہوگی تو ضروری ہوگا کہ وہاں علم اور قدرت ہو۔ فتدبر

وَالْقُوَّةُ الخ۔ قوت بھی منجملہ صفات باری کے ہے۔ اس کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ قدرت کے ہم معنی اور اس کا مرادف ہے۔ جب یہ قدرت کا مرادف ہے تو خواہ مخواہ اسکو کیوں ذکر کیا گیا؟ اس لیے ذکر کیا کہ یہ بات آپ کے علم میں آ جائے کہ دونوں مترادف ہیں۔ اور عدم تذکرہ کی صورت میں یہ بات واضح نہ ہوتی بلکہ یہ خیال باقی رہتا کہ جب مرادف ہی تھا تو دونوں کے ساتھ کیوں نہیں ذکر کیا گیا یعنی والقدرة والقوة کہہ دیا جاتا! قوت کو ذکر کرنیکا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ذات باری کے لئے القوی کا استعمال صحیح ہے۔

وَالسَّمْعُ وَهُوَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمَسْمُوْعَاتِ وَالْبَصَرُ وَهُوَ صِفَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْمُبْصَرَاتِ فَتُدْرَكُ بِهِمَا اِدْرَاكًا تَامًّا لَا عَلٰى سَبِيْلِ التَّخَيُّلِ وَالتَّوَهُّمِ وَلَا عَلٰى طَرِيْقِ تَأَثُّرِ حَاسَّةٍ وَوُصُوْلِ هَوَاءٍ وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِهِمَا قِدَمُ الْمَسْمُوْعَاتِ وَالْمُبْصَرَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قِدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ قِدَمُ الْمَعْلُوْمَاتِ وَالْمَقْدُوْرَاتِ لِاَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيْمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا تَعَلُّقَاتٌ بِالْحَوَادِثِ۔

ترجمہ اور سمع ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مسموعات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور بصر ہے اور یہ ایسی صفت ہے جو مبصرات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے پس ان کا (مسموعات و مبصرات کا) ان دونوں کے ذریعہ (سمع و بصر کے) ادراک تام کے ساتھ ادراک کر لیا جاتا ہے تخیل اور توہم کے طریقہ پر نہیں اور نہ کسی حاسہ کے متأثر ہونے اور ہوا کے پہنچنے کے طریقہ پر اور ان دونوں کے (سمع و بصر کے) قدیم ہونے سے مسموعات و مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معلومات اور

معدومات دونوں قدیم ہوں لازم نہیں آتا انتہی۔ یہ صفات قدیمہ ہیں جن کیلئے حوادث کیساتھ تعلقات پیدا ہوتے رہتے ہیں

تشریح | سمع اور بصر بھی صفات باری تعالیٰ میں سے ہیں۔ سمع کو تعلق مسموعات سے اور بصر کا مبصرات سے ہوتا ہے اور جس وقت ان دونوں صفات کا تعلق اپنے اپنے متعلقات سے ہوتا ہے تو ان جہات کے ذریعہ ان مسموعات کا مکمل اور پورے طریقے سے ادراک کرلیا جاتا ہے۔ اور یاد رکھنا چاہئے کہ ایک ادراک بذریعہ علم ہوتا ہے تو سمع و بصر کے ذریعہ جو ادراک ہوتا ہے وہ ادراک علمی کے بعد کا ادراک ہے اور اس کا مرتبہ علم کے ذریعہ ادراک سے مؤخر ہوتا ہے۔

لا علی سبیل التخیل ۔ تخیل کی تعریف ہے۔ ان صورتوں کا ادراک کرنا جو کہ حس مشترک میں جمع ہو جاتی ہیں وہ خیال کی تعریف گذر چکی۔ مثلاً کسی کو ایک مرتبہ دیکھ لیا یا کوئی آواز ایک مرتبہ سن لی تو ان دونوں چیزوں کی ایک خاص شکل اور صورت خیال میں بیٹھ جاتی ہے اور جب کبھی دوبارہ زید کی تصویر دوبارہ نگاہوں کے سامنے آتی ہے یا کانوں میں آتی ہے تو آنکھ بند ہونے کے باوجود تصور ہوتا ہے اس کو پہلے سے سنا اور دیکھا تھا اسی کا نام تخیل ہے اور تخیل کے ذریعہ جو ادراک کیا جاتا ہے وہ براہ راست سمع اور بصر کے ذریعہ ادراک سے کم درجہ کا ہے کیونکہ ادراک تخیلی میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے اور ادراک سمعی اور بصری براہ راست ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مثال میں زید کی صورت اور آواز جب پہلی مرتبہ سامنے آئی تھی تو وہ ادراک سمعی و بصری ہے اس لئے یہ افضل اور قوی ہے ادراک تخیلی سے۔

توہم یہاں اس کی تعریف یہ ہے کہ محسوسات میں کچھ معانی جزئیات ہوتے ہیں جو غیر محسوس ہوتے ہیں ایسے معانی جزئیہ کے ادراک کا نام توہم ہے۔ مثلاً زید ایک محسوس شئی ہے اس میں معانی جزئیہ غیر محسوسہ مثلاً علم اور شجاعت کا وجود ہے ان معانی کا ادراک وہم سے کیا جاتا ہے سمع وغیرہ سے نہیں کیا جا سکتا کہا جا سکتا ہے کہ توہم کا ادراک ادراک سمعی اور بصری سے نیچے اور حقیر ہے۔

مفہوم :۔ تخیل اور توہم کی توضیح کے بعد عبارت کا مفہوم سمجھئے۔ درحقیقت لا علی سبیل التخیل والتوہم سے ادراک کاملی کی تاکید مقصود ہے۔ لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ باری تعالیٰ مبصرات اور مسموعات کا ادراک بذریعہ سمع اور بصر کرتے ہیں تخیل اور توہم کے ذریعہ ان دونوں کا ادراک نہیں کیا جاتا یعنی باری تعالیٰ نہیں کرتے کیونکہ ان دونوں کا مقام سمع اور بصر کے مقابلے میں گھٹیا اور حقیر ہے۔ کما مر تفصیلہ الآن۔

ولا علی طریق تاثر حاسۃ ووصول ہواء ۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ جس طریقہ سے ہم مسموعات اور مبصرات کا ادراک کرتے ہیں بذریعہ حواس کے یعنی آنکھ اور کان کے ذریعہ سے ہم اشیاء کو دیکھتے اور سنتے ہیں ٹھیک اسی طریقے پر اللہ تعالیٰ بھی مسموعات کا ادراک بذریعہ سمع اور مبصرات کا ادراک بذریعہ بصر کرتے ہیں۔ گویا مبصرات و مسموعات کے ادراک کیلئے معتزلہ نے تاثر حواس کو ضروری قرار دیا ہے۔ باری تعالیٰ کیلئے بھی۔ اسی طرح سے مسموعات کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ جب کوئی آواز کہیں سے صادر ہوتی ہے تو وہ پہلے ہوا میں تکیف

اور پیدا ہوتی ہے پھر ہمارے کانوں تک اس کی رسائی ہوتی ہے۔ یہی بات مسموعات باری تعالیٰ میں بھی ہے کہ کوئی آواز ہوا میں منکشف ہو کر باری تعالیٰ تک پہنچتی ہے۔ عبارت مندرجہ بالا میں شارح نے معتزلہ کے انہیں خیالات کی تردید کی اور فرمایا کہ ذات باری مسموعات کا ادراک اور مبصرات کا ادراک کرتے تو ہیں مگر یہ ادراک ایسا نہیں ہوتا کہ اس کے حواس یعنی سمع و بصر کے تاثر کی ضرورت پیش آئے بلکہ بغیر سمع و بصر کے ہی ادراک کر لیتے ہیں۔ اس طریقے سے مسموعات میں وصول کیلئے تکیف ہوائی کی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اور معتزلہ نے جو بات کہی ہے وہ باری تعالیٰ کو حیوانات اور محدثات پر قیاس کر کے کہی ہے جبکہ یہ قیاس مع الفارق اور قیاس الغائب علی الشاہد ہے جو کہ قطعی غلط اور حماقت آمیز ہے۔

دلچسپ جواب ایک شخص نے حکیم الامت ترجمان القرآن نقیب بے نظیر حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نور اللہ مرقدہ سے عرض کیا کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ اللہ تعالیٰ بغیر آنکھ و کان کے کیسے دیکھتے سنتے ہیں جبکہ اس کے لئے آنکھ اور کان کا ہونا انتہائی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حکیم الامت نے جواب دیکر بتلایا کہ آنکھیں کس چیز کی مدد سے دیکھتی ہیں؟ آنکھوں کو تو کوئی آنکھیں ہوتی نہیں کہ جن کے ذریعے وہ دیکھتی ہیں۔ ظاہری بات ہے کہ وہ خود ہی دیکھتی ہیں بلا کسی مدد کے اسی طریقے پر باری تعالیٰ کو بھی سمجھنا چاہئے۔

قولہ ولا یلزم من قدمھما الخ:۔ ابھی ابھی یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ صفت سمع و بصر ازل ہی سے ہیں اور ان کا تعلق مسموعات اور مبصرات سے ہوتا ہے اور چونکہ مسموعات و مبصرات حادث ہیں تو جب ان کا تعلق صفات ازلیہ سے ہوگا تو ان مسموعات وغیرہ کا بھی قدیم ہونا لازم آئیگا کیونکہ قدیم کا متعلق قدیم ہی ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے؟ اسی کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ مسموعات اور مبصرات کے تعلق مع صفت البصر والسمع سے ان کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا۔ جس طریقے پر علم و قدرت کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات یعنی مقدورات و مسموعات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ چاروں ایسی صفات ہیں جو قدیم تو ہیں مگر ان کے متعلقات وہ حادث ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں صفات جب اپنے متعلقات سے ملتی ہیں تو باری تعالیٰ ان کا ادراک کرتے ہیں اور یہ ادراک مکمل اور غیر ناقص ہوتا ہے۔ نیز یہ غور حقیقت تخیل توہم اور ذریعے حواس سمع و بصر کے حاصل نہیں کیا جاتا۔ آخری بات یہ ہے کہ سمع اور بصر کے قدم سے متعلقات کا قدم اسی بناء پر لازم نہیں آتا کہ یہ صفات تو قدیم اور متعلقات حادث ہیں جیسا کہ علم و قدرت میں ہوتا ہے۔

وَالْاِرَادَةُ وَالْمَشِيْئَةُ وَهُمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةٍ فِي الْحَيِّ تُوْجِبُ تَخْصِيْصَ اَحَدِ الْمَقْدُوْرَيْنِ فِي اَحَدِ الْاَوْقَاتِ بِالْوُقُوْعِ مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ اِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعَلُّقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوْعِ وَفِيْمَا ذُكِرَ تَنْبِيْهٌ عَلَى الرَّدِّ عَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ الْمَشِيْئَةَ قَدِيْمَةٌ وَالْاِرَادَةَ حَادِثَةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَعَلٰى مَنْ زَعَمَ اَنَّ مَعْنٰى اِرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰى فِعْلَهٗ اَنَّهٗ لَيْسَ بِمُكْرَهٍ

ہوتا ہے پایا جائے اگر جس کیفیت پر معلوم موجود ہو اگر علم ویسا نہیں ہوگا تو اسکو علم کہنا صحیح نہیں وہ تو جہل ہے اسلئے علم وقوع مراد کے بعد ہی ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقدور کی حقیقت کا علم ارادہ کے بعد ہی ہوگا کیونکہ وہاں صورت معدوم کی ایک تصویر اور اس کی حکایت ہے یعنی شیٔ معدوم کو ارادہ نے اگر ارادہ کے مطابق کر دیا تو یہ علم ہوگا ورنہ جہل ہے اسلئے کہا گیا کہ علم ارادہ کے بعد ہوگا اور وقوع کے بعد ہوگا اور اس میں تفصیل ہے جس کو نبراس میں بسط سے بیان کیا گیا ہے۔

نوٹ: صاحب نبراس نے ارادہ ومشیت کی مذکورہ تعریف کے متعلق فرمایا کہ یہ مطلق ارادہ اور مشیت کی تعریف ہے۔ وہ ارادہ جو ذات باری کی صفت ہے اس کی تعریف نہیں اگر عبارت میں ایک لفظ کا اضافہ کر کے عبارت "عن صفة ازلية" کر دیا جائے تو صفت باری کی تعریف بن جائے گی اور شارحؒ نے ازلیۃ کو ماقبل کو مدنظر رکھتے ہوئے یہاں ترک کر دیا کہ پہلے ایک دو جگہ آ چکا ہے تو یہاں ذکر کرنے کی کیا ضرورت۔

وفیما ذکر تنبیہ علی الرد الخ۔ ذکر فعل ماضی مجہول کا صیغہ ہے اور ما ذکر سے یہ چیز یں مراد ہیں ارادہ اور مشیت کا مترادف ہونا۔

انکی تعریف: بعض حضرات کا خیال ہے کہ مشیت ہر شی سے مطلقاً متعلق ہوتی ہے اور ارادہ مخصوص وقت میں اس سے متعلق ہوتا ہے اور وہ وقت وہ ہوتا ہے جبکہ مقدور کا وجود ہوتا ہے اور ان کا کہنا ہے مشیت قدیم ہے۔ ارادہ حادث ہے کیونکہ ارادہ مقدور سے مخصوص وقت میں متعلق ہوتا ہے جب وہ مخصوص وقت چلا جاتا ہے تو ارادہ بھی فنا ہو جاتا ہے۔ ارادہ کے حادث ماننے کے باوجود یہ فرقہ جس کا نام کرامیہ ہے ارادہ کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم مانتا ہے۔ شارحؒ اس فرقے کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو چیزیں ماقبل میں ذکر کی گئی یعنی ارادہ ومشیت کا ترادف اور تعریف انھیں چیزوں سے ان کے خیالات کی تردید کیطرف اشارہ ملتا ہے اور وہ اس طریقے پر کہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ ارادہ اور مشیت دونوں مترادف ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ مشیت قدیم ہے لہذا ارادہ بھی قدیم ہوگا اگر اس کو قدیم نہ مانا جائیگا تو ترادف باقی نہیں رہے گا۔

وعلی من زعم الخ۔ جماعت معتزلہ میں سے ایک شخص حسین نجار نامی نے ارادہ کی تعریف کرتے ہوئے مندرجہ ذیل باتیں کہی ہیں۔

کہ اگر اس صفت کا تعلق خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو تو یہ مراد ہوگا کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے معنی یہ ہوں گے اللہ تعالیٰ کوئی فعل کسی کے دباؤ سے آکر نہیں کرتا بھول کر بھی اس کام کو انجام نہیں دیتا اور مغلوب ہو کر بھی انجام نہیں دیتا بلکہ اپنے ارادہ سے کرتے ہیں اس صورت ارادہ کی تعریف اور اس کا معنی عدمی ہیں یعنی عدم اکراہ عدم السہو وعدم النسیان وعدم مغلوبیت علیہ تعالیٰ کا نام ارادہ ہے

ترجمہ اور ترزیق یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی تصریح فرمادی اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کہ تخلیق، اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ کے مثل ان صفات میں سے جو اللہ تعالیٰ کی جانب مسند ہیں انہیں سے ہر ایک اس صفت حقیقی کی جانب راجع ہیں جو ازلی ہے، ذات باری کے ساتھ قائم ہے یعنی تکوین ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے گمان کیا ہے کہ یہ تو اضافات ہیں اور صفت افعال ہیں نہ کہ صفات ذاتیہ۔

تشریح ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ تکوین کے سلسلہ میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے ماتریدیہ تکوین کو مستقل صفت قرار دیتے ہیں اور اس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزیق و اماتت وغیرہ، جبکہ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں ہے بلکہ اصل ارادہ ہے یہ جس چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے انہی اعتبارات کے ذریعہ تخلیق پیدا ہو جاتی ہے مثلاً اگر ارادہ رزق کے ساتھ متعلق ہوگا تو ایک خاص اضافت یعنی ترزیق متحقق ہوگی وغیرہ ذالک۔ اس مختصر سی بات کو ملحوظ رکھ کر عبارت کا مفہوم سمجھئے۔ شارح ترزیق کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک مخصوص قسم کی تکوین ہے جس کا تعلق رزق سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ترزیق تکوین کی ایک نوع ہے۔

دوسری بات یہ بتلاتے ہیں کہ ترزیق کا ذکر الفعل کے تحت ہی ضمناً آچکا ہے کیونکہ فعل ہی کا دوسرا نام تکوین ہے کہ تخلیق وغیرہ جس کی فروعات ہیں، تو ضمناً مذکور ہو چکے باوجود ترزیق کو صراحۃً ذکر کیا اس کا ایک خاص فائدہ ہے اور وہ یہ ہے کہ تخلیق، ترزیق، التصویر، احیاء، اماتت جتنی بھی صفات ہیں کہ جن کی اسناد ذات خداوندی کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل تکوین ہے یعنی یہ سب تکوین کی شاخیں ہیں۔ نیز یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ تکوین ایک صفت حقیقیہ ہے جو ازلی ہے ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس تقریر مذکور پر متنبہ کرنے کے لئے کہ صفات مذکورہ تکوین کی فروعات ہیں، ترزیق کو صراحۃً ذکر کیا گیا ہے۔

لا کما یزعمه الخ - یعنی اشاعرہ نے جو بات کہی ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں ہے لہٰذا ترزیق وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں ہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو ارادہ سے متعلق ہیں اور صفات افعال ہیں یہ بات اشاعرہ کی درست نہیں ہے۔

تنبیہ: شارح کے کلام سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ماتریدیہ کے حامی ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ اس سلسلہ میں اشاعرہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد مصنفؒ کے کلام کی شرح کرنا ہے۔ اصل گفتگو بعد میں کریں گے۔

وَالْكَلَامُ وَهِيَ صِفَةٌ أَزَلِيَّةٌ عُبِّرَ عَنْهَا بِالنَّظْمِ الْمُسَمّٰى بِالْقُرْآنِ الْمُرَكَّبِ مِنَ الْحُرُوْفِ وَذٰلِكَ لِأَنَّ كُلَّ مَنْ يَأْمُرُ وَيَنْهٰى وَيُخْبِرُ يَجِدُ فِيْ نَفْسِهٖ مَعْنًى ثُمَّ يَدُلُّ عَلَيْهِ بِالْعِبَارَةِ أَوِ الْكِتَابَةِ أَوِ الْإِشَارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ إِذْ قَدْ يُخْبِرُ الْإِنْسَانُ عَمَّا لَا يَعْلَمُهٗ بَلْ يَعْلَمُ خِلَافَهٗ وَغَيْرُ الْإِرَادَةِ لِأَنَّهٗ قَدْ يَأْمُرُ بِمَا لَا يُرِيْدُهٗ كَمَنْ أَمَرَ عَبْدَهٗ قَصْدًا إِلٰى إِظْهَارِ عِصْيَانِهٖ وَعَدَمِ امْتِثَالِهٖ لِأَوَامِرِهٖ وَيُسَمّٰى هٰذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلٰى مَا أَشَارَ إِلَيْهِ الْأَخْطَلُ بِقَوْلِهٖ **شعر** إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا ۞ جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيْلًا وَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ إِنِّيْ زَوَّرْتُ فِيْ نَفْسِيْ مَقَالَةً وَكَثِيْرًا مَا تَقُوْلُ لِصَاحِبِكَ إِنَّ فِيْ نَفْسِيْ كَلَامًا أُرِيْدُ أَنْ أَذْكُرَهٗ لَكَ

ترجمہ اور کلام ہے اور وہ ایسی صفت ازلیہ ہے جسکو اس نظم سے تعبیر کیا جاتا ہے جو قرآن کے نام سے موسوم ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اسلئے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرتا ہے اور منع کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے نفس میں ایک معنی پاتا ہے پھر اس معنی کے اوپر عبارت یا کتابت یا اشارہ کے ذریعہ دلالت کرتا ہے اور یہ کلام علم کا غیر ہے اسلئے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسکو نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو جانتا ہے۔ اور یہ ارادہ کا غیر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی چیز کا حکم کرتا ہے جس کا ارادہ نہیں رکھتا جیسے وہ شخص جو حکم کرے اپنے غلام کو کسی نافرمانی کو ظاہر کرنیکے ارادے سے اور غلام کی نافرمانبرداری کو ظاہر کرنے کے ارادے سے اپنے اوامر کی، اور نام رکھا جاتا ہے اس کا کلام نفسی جیسا کہ اخطل نے اپنے اس قول سے اسکی جانب اشارہ کیا ہے۔ شعر: کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنا دیا گیا ہے۔ اور فرمایا حضرت عمرؓ نے کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ سوچ لیا، اور بسا اوقات آپ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ میرے دل میں ایک بات ہے اس کو آپ کے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ صفت کلام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، مگر مناسب سمجھتا ہوں کہ کچھ باتیں عرض کر دوں جس سے مطلب باسانی سمجھ میں آسکے۔

عام حالات میں انسان کے ذہن میں بہت سی باتیں آتی رہتی ہیں مثلاً کسی مقدمہ میں پیشی سے پہلے وکلاء اور بیرسٹر سوچتے ہیں اور ذہن میں باتیں جما لیتے ہیں کہ اگر مخالف نے یوں کہا تو اس کا جواب یہ دوں گا، اور اگر یوں کہا تو یوں کہوں گا، پھر جب کورٹ میں جج کے روبرو بحث شروع ہوتی ہے تو پہلے سے سوچی ہوئی باتیں عبارت اور زبان کے ذریعہ ادا ہونے لگتی ہیں۔

جب اتنی بات سمجھ میں آگئی تو اب سمجھئے کہ پہلے سے سوچا ہوا جو ذہن میں ہے وہ کلام نفسی کہلاتی ہیں اور جو تعبیر جو کلام زبان سے ادا کیا جا رہا ہے وہ کلام لفظی ہے، اب بحث کا اگلا مرحلہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائیگا

تو جہاں آقا کا نوکر کو کلام کا حکم دینا یہ کلام ہے مگر ارادہ کے خلاف ہے یعنی کلام تو کام کا امر کیا ہے اور ارادہ یہ ہے کہ وہ کلام امر کرے اور لوگوں کے سامنے اس کی نافرمانی کھل جائے پس ثابت ہوا کہ کلام اور ارادہ دونوں ایک نہیں ہیں۔

قولہ ثم هذا لکلام تعبیر الخ: یہ کا اشارہ اس معنی سے ہے جو بوقت ارادۂ امر ونہی وغیرہ دل ودماغ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں تو اس عبارت سے شارح یہی کہنا چاہتے ہیں کہ یہ معنی مذکورہ کلام نفسی ہے۔ اس پر بعض حضرات کو یہ شبہ پیدا ہوا کہ جو چیز مخصوص اوقات میں دل ودماغ میں موجود ہوتی ہے اس کا کلام ہونا ہماری سمجھ میں نہیں آیا اور ہم نے کسی کو یہ کہتے ہوئے نہیں سنا کہ یہ کلام نفسی ہے۔ شارح نے شبہ مذکورہ کو دور کرنے کے لئے کئی دلائل پیش کئے ہیں جن میں دل ودماغ میں موجود معنی کو کلام کہا گیا ہے۔

پہلی دلیل دور بنو امیہ کے ایک مشہور نصرانی شاعر کا شعر ہے "ان الکلام" یعنی کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر وجود کلام کے لئے معتبر اور ترجمان بنایا گیا ہے تو دیکھئے اس نے دل میں موجود معنی کو کلام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ اخطل غیاث بن غوث بن الصلت بن طارقہ ہے، قبیلہ بنی تغلب میں سے ہے، جریر اور فرزدق کے مثل مشہور شاعر ہے ولادت سنہ ۱۹ھ وفات سنہ ۹۰ھ نصرانی ہے بنو امیہ کے ساتھ رہا اور ان کا شاعر ہو گیا۔

دوسری دلیل جب وصال نبوی ﷺ کے بعد خلافت کا مسئلہ درپیش آیا تو انصار کی ایک جماعت نے سعد بن عبادہؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہونے کا ارادہ کیا جب حضرات شیخین کو اطلاع ہوئی تو یہ دونوں حضرات مجمع الانصار کی طرف روانہ ہوئے۔ راستہ میں حضرت عمرؓ نے ایک لمبی چوڑی تقریر اپنے دل میں مرتب کر لی تاکہ وہاں بیان کریں مگر حضرت صدیق اکبرؓ نے انھیں منع کر دیا۔ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ "زورت فی نفسی مقالۃ" یعنی میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ اور کلام سوچا تھا مگر ابوبکرؓ نے مجھ کو منع کیا اور جب وہ تقریر فرمانے لگے تو جو باتیں میں نے سوچی تھیں وہ اور اس کے علاوہ اور باتیں کہہ ڈالیں تو دیکھئے "انی زورت فی نفسی مقالۃ" میں دل میں موجود مقالہ کو (مقالہ کلام کا مترادف ہے) کلام سے تعبیر کر رہے ہیں۔

وکثیراً ما تقول الخ: یہ تیسری دلیل ہے: دل میں موجود معنی کو کلام کہا جاتا ہے کیونکہ ہم بہت بولا کرتے ہیں کہ میں نے دل میں ایک بات سوچ رکھی ہے اور تمہارے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں تو دیکھئے عرف میں بھی کلام اس چیز کو کہا جا رہا ہے جو دل میں ہے تو ان تینوں استدلال نے یہ ثابت کر دیا کہ جو معنی دل میں موجود ہیں اس پر کلام کا اطلاق صحیح اور درست ہے۔

و الدلیل علی ثبوت صفۃ الکلام اجماع الامۃ و تواتر النقل عن الانبیاء علیہم السلام

أنه تعالى متكلم مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فثبت أن لله تعالى صفات ثمانية هي العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والإرادة والتكوين والكلام

ترجمہ اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل اجماع امت ہے اور نقل کا متواتر ہونا ہے انبیاء علیہم السلام سے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے، تکلم کے استحالہ کے یقینی ہونے کیساتھ بدون صفت کلام کے ثبوت کے بغیر تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ کیلئے آٹھ صفات ہیں جو کہ علم اور قدرت اور حیوٰۃ اور سمع اور بصر اور ارادہ اور تکوین اور کلام ہیں۔

تشریح اللہ کیلئے صفت کلام ثابت ہے اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر کی گئی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ یہ بات اجماع سے ثابت ہے۔ دوسری دلیل اقوال انبیاء ہیں کیونکہ تمام انبیاء یہی کہتے رہے کہ اللہ رب العزت ایسا فرما رہا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے "قال ربک للملائکۃ" وغیرہ۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ آپ لوگ بھی مانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے۔ تو جب مشتق کا صیغہ اس کے لئے ثابت ہے تو ظاہری بات ہے کہ اس کا ماخذ اشتقاق یعنی کلام بھی اس کیلئے ثابت ہوگا ورنہ تو ایسے ہی ہوگا کہ فلاں چیز اسود ہے مگر اس میں سیاہی نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ غلط ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ متکلم ہے تو اس کیلئے کلام بھی ثابت ہوگا۔

فثبت الخ شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات ہیں جو ترجمہ میں مذکور ہیں۔

ولما كان في الثلاثة الأخيرة زيادة نزاع وخفاء كرر الإشارة إلى إثباتها وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال۔

ترجمہ اور جب کہ آخر والی تینوں صفتوں میں زیادہ نزاع اور پوشیدگی تھی تو اس کے اثبات اور قدیم ہونے کی جانب مکرر اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کے ساتھ اسکی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرمایا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو آٹھ صفات ذکر فرمائی ہیں ان میں آخری تین یعنی ارادہ، تکوین، کلام ہیں چونکہ بہت زیادہ دخل اور اختلافات ہیں۔ اسلئے آگے مزید تفصیل بیان فرماتے ہیں اور ان تینوں کے ثبوت اور قدیم ہونے پر چند دلائل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وهو أي الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق به وفي هذا رد على المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم

ترجمہ اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کی صفت ہے کسی شئی کے لئے اثبات مشتق کے امتناع کی ضرورت کی وجہ سے اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہونے بغیر، اور اس کے اندر رد ہے معتزلہ پر جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ وہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے اس کی صفت نہیں ہے (وہ صفت) ازلی ہے قیام حوادث کے امتناع کے ضروری ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ (وہ کلام) حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ یہ (حروف و اصوات) اعراض حادثہ ہیں ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے ختم ہونے کے ساتھ اس لئے کہ حرف ثانی کے تکلم کا ممتنع ہونا حرف اول کے ختم ہونے بغیر بدیہی ہے اور اس کے اندر رد ہے ان حنابلہ اور کرامیہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا کلام عرض ہے جو اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح یہاں سے یہ بیان مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے غیر کے ساتھ قائم نہیں، اس عبارت میں دو باتیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ متکلم ہے (۲) وہ کلام جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔

پہلے جزء کی مزید توضیح یہ ہے کہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر اس میں صفت کلام نہیں ہے مگر ان کی یہ بات مردود ہے کیوں کہ جب اس کیلئے مشتق ثابت ہے تو مبدأ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہوگا لہذا اس قاعدہ کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ جب متکلم ہے تو اس صفت مشتقہ کا ماخذ یعنی کلام بھی اللہ کے لئے ثابت ہوگا اس بات کو شارح نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا ہے "ضرورۃ امتناع اثبات الخ" کہ اس بات کا ممتنع ہونا بالکل بدیہی اور ضروری ہے کہ کسی کے لئے مشتق تو ثابت ہو مگر ماخذ اشتقاق ثابت نہ ہو یعنی ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ جس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوگا ماخذ کا بھی ہوگا۔

جزء ثانی کی تفصیل یہ ہے کہ معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر وہ صفت کلام خود اللہ کے

ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے یعنی لوح محفوظ یا جبرئیل وغیرہ کے ساتھ۔

وفیہ رد لما زعمت : شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ کی یہ بات قطعاً غلط ہے اور ماتن نے اپنے قول "بکلام ہو صفۃ لہ" سے اس کی تردید کی ہے۔

ازلیۃ : یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ جو صفت کلام ثابت ہے وہ ازلی ہے اور قدیم ہے۔ ورنہ ذات باری کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا۔

لیس من جنس الحروف والاصوات الخ : مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے اور ایک آواز کے بعد دوسری آواز بھی آکر ختم ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایسی کوئی بات نہیں ہے بلکہ اس کا کلام نہ حروف سے مرکب ہے نہ اصوات سے جیسا کہ شیخ فریدالدین عطار نے فرمایا ہے "قول او را نیست حرف و آواز" اللہ تعالیٰ کا کلام حروف و اصوات سے کیوں مرکب نہیں ہے؟ وجہ یہ ہے کہ جب تک ایک حرف کا تکلم ختم نہ ہو جائے دوسرے حرف کا تکلم محال ہے اور بعینہ یہی بات صوت میں ہے کہ ایک صوت کے انقطاع سے پہلے دوسری صوت نہیں نکالی جا سکتی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اصوات اور حروف اعراض ہیں جو پیدا ہو کر ختم ہو جاتے ہیں اور ایک کے ختم ہونے پر دوسرے کا وجود موقوف ہوتا ہے اور جب یہ حادث ٹھہرے تو بالکل واضح بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام حادث اشیاء سے کیسے مرکب ہو سکتا ہے ورنہ اس کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا جبکہ کلام اللہ قدیم ہے اس بنا پر کلام اللہ اصوات اور حروف سے مرکب نہیں ہے۔ اسی کو شارح نے اپنی اس عبارت میں ذکر فرمایا ہے "ضرورۃ انہا اعراض حادثۃ الی قولہ بدیہی"

وفیہ رد علی الحنابلۃ الخ : کرامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ کلام باری حادث ہے چونکہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے اور حنابلہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام اصوات اور حروف سے مرکب ہے اور اس کے باوجود بھی قدیم ہے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام "لیس من جنس الخ" میں ان دونوں فرقوں کی تردید ہے۔

تنبیہ : شارح کی عبارت "کما زعمت الکرامیۃ القائلین الخ" سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حوادث حنابلہ کہتے ہیں اور کرامیہ بھی کہتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ صحیح وہ ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں تو پھر شارح نے کرامیہ کو حنابلہ کے ساتھ کیوں ذکر کیا تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ممکن ہے کہ بعض کرامیہ کو شارح نے اس بات کا قائل دیکھا ہو جو حنابلہ کہتے ہیں تو اسی کا لحاظ کرتے ہوئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کیا۔

وهو اي الكلام صفة اي معنى قائم بالذات منافية للسكوت الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة كما في

الخرس أو بحسب ضعفهما وعدم بلوغهما حد القوة كما في الطفولية فإن قيل هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي إذ السكوت والخرس إنما ينافي التلفظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بأن لا يريد في نفسه التكلم أو لا يقدر على ذلك فكما أن الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده أعني السكوت والخرس.

ترجمہ اور وہ یعنی کلام الٰہی صفت ہے یعنی ایسے معنی ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہیں جو منافی ہے اس سکوت کے جو کہ تکلم پر قدرت کے باوجود ترک تکلم ہے اور منافی ہے اس آفت کے جو کہ آلات کی عدم مطاوعت ہے یا تو فطرت کے اعتبار سے جیسے گونگے پن میں، یا فطرت کے ضعف کی وجہ سے اور ان کے نہ پہونچنے کی وجہ سے قوت کی حد تک جیسے بچپنے میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر، اس لئے کہ سکوت و خرس تلفظ کے منافی ہے تو ہم جواب دیں گے کہ باطنی سکوت اور آفت مراد ہے اس طریقہ پر کہ وہ اپنے نفس میں تکلم کا ارادہ نہ کرے یا اس پر قادر نہ ہو سکے تو جیسے کلام لفظی و نفسی ہے ایسے ہی اس کی ضد ہم مراد لیتا ہوں یعنی سکوت و گونگا پن کو۔

تشریح کلام باری جو کلام نفسی ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک ایسے معنی ہیں جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں، اور وہ صفت سکوت یعنی عدم تکلم کے منافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ساکت نہیں ہے بلکہ ہر وقت وہ صفت کلام سے متصف ہے سکوت اس پر طاری نہیں ہوتا، اسی طریقے سے صفت کلام کی آفت کے بھی منافی ہے، آفت کے معنی ہیں آلات فرمانبردار نہ ہوں جن کے ذریعہ سے تکلم کیا جاتا ہے مثلاً گلا اور زبان وغیرہ یہ فرماں بردار نہ ہوں اور تکلم کا کام انجام نہ دیں۔ قدرت یعنی ان میں قدرت کلام نہ ہو اور قدرت کلام نہ ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ فطرۃً اور خلقۃً ہی ایسا ہو کہ آدمی گونگا ہی پیدا ہوا ہو یا کسی ضعف اور کمزوری کی بناء پر تکلم کی قدرت نہ ہو جیسے بچے چونکہ ان کے بولنے کے آلات کمزور ہوتے ہیں اور کمال تک پہونچے ہوئے نہیں ہیں اس لئے وہ تکلم نہیں کر پاتے۔ خلاصہ یہ کہ آفت آلات کی عدم مطاوعت کو کہتے ہیں تو اب جبکہ یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کا کلام آفت سے منزہ ہے اس کے کلام میں کبھی ایسا نہیں ہو سکتا کہ عدم مطاوعت پائی جائے بلکہ ہر وقت وہ تکلم اور صفت کلام سے متصف ہے۔ حاصل سبق یہ ہے کہ جس طرح ہمارے کلام میں آفات آتی ہیں اور تکلم کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے ایسی کوئی بات ذات باری کے سلسلے میں متحقق نہیں ہو سکتی۔ اسی کو کتاب میں یوں فرمایا کہ اللہ کا کلام سکوت کے منافی ہے یعنی کبھی عدم تکلم نہیں ہوتا اور آفت کے بھی منافی ہے یعنی متاثر بالآفات نہیں ہوتا۔

اب یہاں ایک اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ صفت کلام کا سکوت اور آفت کے منافی ہونا یہ بات تو کلام لفظی میں پائی جاتی ہے کیونکہ جب کوئی کلام لفظا موجود ہوگا اور اس کا تکلم کیا جائیگا تو اس پر سکوت طاری ہوگا اور اسی پر عدم مطاوعت آلات کا ظہور ہوگا یعنی آلات کا ایسی آفت کلام لفظی میں ہو سکتی ہے کلام نفسی میں کیا کیونکہ جب کلام نفسی میں کوئی لفظ ہی نہیں ہے تو وہاں سکوت اور آفت کے کیا معنی؟ اسی بات کو ایک دوسرے انداز میں کہہ لیجئے کہ سکوت و آفت کے منافی ہونا یا نہ ہونا یہ کلام لفظی کا خاصہ ہے نہ کہ کلام نفسی کا کیونکہ کلام لفظی ہی سے بات سے دوچار اور آفات سے متأثر ہوتا ہے اور اللہ کا کلام کلام نفسی ہے اس لئے آفت و سکوت کے یہاں کوئی معنی نہیں ہیں بالفاظ دیگر یا ان کی عبارت میں سکوت و آفت کے منافی ہونے کی بات محل تامل ہے۔

قلت الخ۔ جواب کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی اسی طرح ان دونوں کی ضد یعنی سکوت اور آفت اور جس کی بھی دو قسمیں ہونگی (۱) ظاہری سکوت و آفت (۲) باطنی سکوت و آفت۔ ظاہری سکوت و آفت تو یہ ہے کہ آدمی بول نہ سکے اور جس کی زبان گونگی ہو جائے۔ سکوت باطنی یہ ہے کہ تدبر اور تفکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور غور و خوض کی تمام قدرت ختم ہو جائے سکوت اور آفت کی قسم اول کلام لفظی کے منافی ہے اور عبارت میں منافات کی یہ قسم مراد نہیں ہے۔ سکوت کی دوسری قسم کلام نفسی کی ضد اور منافی ہے اور عبارت کا مطلب یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام سکوت اور آفت کے منافی ہے یعنی اس سے کبھی تدبر اور تفکر کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور نہ وہاں تدبر کا عدم ہوتا ہے بلکہ یہ صفت ہمیشہ برقرار ہے۔

والله تعالى متكلم بها آمر وناه ومخبر يعني انه صفة واحدة تتكثر بالنسبة الى الامر والنهي والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلا منها واحدة قديمة والتكثر والحدوث انما هو في التعلقات والاضافات لما ان ذلك اليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل على تكثر كل منها في نفسها۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے صفت کلام کے ساتھ، حکم دینے والا اور منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے یعنی کلام صفت واحدہ ہے جس میں تکثر ہے نسبت کرتے ہوئے امر اور نہی اور خبر کی جانب تعلقات کے اختلاف کے سبب جیسے علم اور قدرت اور تمام صفات۔ اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے صفت واحدہ قدیمہ ہے اور تکثر اور حدوث و تعلقات اور اضافات میں ہے اس لئے کہ یہی کمال توحید کے زیادہ لائق ہے اور اس لئے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے تکثر پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح | اہل سنت والجماعت وغیرہ میں سے بعض اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ صفتیں مستقل ہیں (۱) امر (۲) نہی (۳) خبر (۴) استفہام (۵) نداء۔ مگر ماتریدیہ اور جمہور اشاعرہ فرماتے ہیں کہ کلام کی صفت ایک ہی ہے اور امر و نہی وغیرہ اس کے متعلقات ہیں اور یہ ظاہر بات ہے کہ متعلقات کے تعدد سے متعلق کا تعدد لازم نہیں آتا مثلاً زید کے متعلقات کئی ہیں۔ بیٹا، باپ، دوست، استاذ، شاگرد مگر زید متعدد نہیں ہوگا ایسے ہی صفت کلام کے پانچ متعلقات ہیں پھر بھی صفت کلام واحد ہی ہے۔ اسی بات کو مندرجہ بالا متن اور پھر اس کی شرح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس صفت کلام کے ساتھ متکلم ہے اور امر و نہی وغیرہ کرنے والے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ماتن کی اس عبارت کا منشاء یہ ہے کہ صفت کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات نہیں کما زعم بعض الاشاعرہ اور اسکو صفت واحدہ اسلئے مانا جا رہا ہے کہ دیکھئے! بات یہاں سے شروع ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ثابت کیا ہی نہ جائے کیونکہ صفات سے تعدد قدماء اور تکثار لازم آتا ہے جو منافی توحید ہے مگر ہم مجبوراً صفات کا اثبات کرتے ہیں اور وہ مجبوری یہ ہے کہ قرآن و سنت میں یہ صفات وارد ہوئی ہیں لہٰذا جب یہ صفات مجبوراً ثابت ماننی پڑی تو "الضرورۃ تتقدر بقدر الضرورۃ" کے تقاضے کے ماتحت کم سے کم صفات کو ثابت کرنا مناسب بلکہ انسب ہے اور الیق بالتوحید ہے اسلئے ہم نے صرف آٹھ صفات کا اثبات کیا جن میں سے ایک کلام بھی ہے تو امر و نہی وغیرہ کو کلام میں داخل کر دیا تاکہ صفات زیادہ نہ ہو جائیں "ولہٰذا ان ذلک الخ" میں اختصاراً اسی کو ذکر کیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ کمال توحید کے مناسب یہ ہے کہ امر و نہی وغیرہ کو صفت کلام میں داخل کر دیا جائے اور انہیں علیحدہ سے کوئی صفت نہ مانا جائے اب یہ خلجان باقی رہ جاتا ہے کہ جب امر و نہی وغیرہ کلام سے علیحدہ نہیں ہیں تو کلام میں بظاہر تعدد کیوں سمجھ میں آتا ہے یعنی اس طور کہ باری تعالیٰ کے بہت سے کلام ہیں امر بھی بہت ہیں نہی بھی وغیرہ ذلک۔ تو اس کا جواب ماقبل میں گذر چکا کہ تعدد دراصل خود کلام میں نہیں ہے بلکہ اس کے متعلقات میں ہے چنانچہ جب اس کا تعلق مخبر عنہ سے ہوتا ہے تو وہ کلام اخبار ہوتا ہے اور جب مامور بہ سے ہوتا ہے تو کلام وہی ہے مگر نام اس کا امر ہو گیا ہے تو اور آپ اس بات کو دیگر صفات کو سامنے رکھ کر سمجھ سکتے ہیں مثلاً علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی مگر معلومات اور مقدورات کے تعلق کی وجہ سے یہ چیزیں متکثر نظر آتی ہیں مگر درحقیقت یہ خود متعدد نہیں ہیں بلکہ ان کے متعلقات میں تعدد ہے اسی طریقہ پر علم و قدرت وغیرہ تو قدیم ہیں مگر ان کے متعلقات حادث ہیں تو کیا متعلقات کے حدوث کی وجہ سے خود صفات کا بھی حدوث ہوگا؟ ظاہر ہے کہ نہیں ہو سکتا بس بعینہٖ یہی بات کلام میں ہے کہ کلام صفت واحدہ ہے مگر متعلقات متعدد (پانچ) ہیں۔ اس پوری تقریر کو منطقی انداز میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ کلام ایک جزئی حقیقی ہے مگر اس کے نام متعدد ہیں جیسا کہ زید ایک جزئی حقیقی ہے اور اس کے کئی نام ہوتے ہیں مثلاً وہ حافظ بھی ہے قاری بھی مولوی بھی ہے اور مفتی بھی منشی بھی ہے اور مخبر بھی وغیرہ اور کلام کو نوع ٹھہرا کر اسکی پانچ جزئیات ثابت کرنا غلط ہے جیسے کہ

کے لزوم سے وہ مختلف قسموں اور شکلوں میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ جب وہ مامور سے متعلق ہوتا ہے تو امر اور منہی عنہ سے متعلق ہوتا ہے تو نہی وغیرہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ تعلق بعد ازل ہوا کرتا ہے ورنہ ازل تو چونکہ وہاں کوئی متعلق نہیں ہوتا نہ مامور ہوتا ہے نہ منہی عنہ نہ منادی وغیرہ اس لئے ازل میں کلام کی تقسیم نہیں ہے لیکن بعد ازل جب کلام ان چیزوں سے متعلق ہوا تو وہ ان اقسام کی جانب منقسم ہوا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کلام واحد ہے مگر متعلقات میں تکثر ہے جس کی بنا پر کلام کو کثیر کہہ دینا خلاف التحقیق کی بات ہے۔

خلاصہ یہ کہ کلام کو کلی کہہ کر اس کی بہت سی جزئیات کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس کلام نفسی کی نسبت اپنے متعلقات کی طرف ایسی ہے جیسے کہ جزئی کی اپنے عوارض کی طرف ہوا کرتی ہے اور جزئی عوارض کے تکثر سے متکثر نہیں ہوا کرتی۔ فتدبر۔

وَذَهَبَ بَعْضُهُمْ إِلَى أَنَّهُ فِي الْأَزَلِ خَبَرٌ وَمَرْجِعُ الْكُلِّ إِلَيْهِ لِأَنَّ حَاصِلَ الْأَمْرِ إِخْبَارٌ عَنِ اسْتِحْقَاقِ الثَّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعِقَابِ عَلَى التَّرْكِ وَالنَّهْيِ عَلَى الْعَكْسِ وَحَاصِلَ الِاسْتِخْبَارِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْإِعْلَامِ وَحَاصِلَ النِّدَاءِ الْخَبَرُ عَنْ طَلَبِ الْإِجَابَةِ وَرُدَّ بِأَنَّا نَعْلَمُ اخْتِلَافَ هٰذِهِ الْمَعَانِي بِالضَّرُورَةِ وَاسْتِلْزَامُ الْبَعْضِ لِلْبَعْضِ لَا يُوجِبُ الِاتِّحَادَ۔

ترجمہ: اور گئے ہیں انہیں میں سے بعض اس بات کی جانب کہ کلام ازل میں خبر ہے اور کل کا مرجع خبر کی جانب ہے اس لئے کہ امر کا حاصل خبر دینا ہے ثواب کے استحقاق کی فعل پر اور عقاب کے ترک پر اور نہی کا حاصل اسکے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل طلب اعلام کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل طلب اجابت کی خبر دینا ہے اور رد کر دیا گیا اس طریقہ پر کہ ہم بداہۃً ان معانی کے اختلاف کو جانتے ہیں اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح: بعضھم کا مصداق امام رازیؒ ہیں ان کا فرمان یہ ہے کہ کلام باری ازل میں ایک ہے وہ خبر ہے اور اس کے علاوہ اقسام کلام خبر کے تحت داخل ہیں لہٰذا جب ساری اقسام خبر کے تحت داخل ہیں تو اللہ کا کلام واحد رہے گا اور اس پر جو تکثر کا اعتراض کیا گیا تھا وہ دفع ہو جائے گا اب رہ گئی یہ بات کہ یہ تمام اقسام خبر کے تحت کس طور پر داخل ہیں؟ تو وہ اس طرح کہ امر کے معنی ہیں حکم دینا ہے مگر اس کا منشاء یہ ہوتا ہے کہ امر اس بات کی خبر دینا چاہتا ہے کہ اگر اسکو کرو گے تو ثواب کے مستحق ہو گے اور چھوڑ دو گے تو عذاب میں گرفتار ہو جاؤ گے اسی طریقہ پر نہی میں اس کے برعکس خبر دی جاتی ہے کہ اگر اس سے رک جاؤ گے تو مستحق ثواب ورنہ مستحق عذاب ہو گے اور استخبار یعنی استفہام میں مستفہم خبر دیتا ہے کہ میں اعلام کا طالب ہوں یعنی میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عنہ کا جواب دیا جائے اسی طرح

اسلئے امر ونہی وغیرہ بھی نہ تھے لہٰذا جب امر ونہی نہ تھے تو مخاطب کو کوئی حکم وغیرہ بھی نہیں دیا گیا کہ کوئی عبث لازم آئے اور اعتراض کیا جائے۔ فتأمل فیہ

فان جعلنا ہ الخ۔ اور اگر ہم وہ مذہب اختیار کریں جو اشاعرہ کا ہے کہ امر ونہی وغیرہ ازل ہی سے ہیں تو بھی کوئی حرج اور عبث لازم نہیں آتا اور امر ونہی وغیرہ کرنا بیکار نہ ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس وقت بیکار ہوتی ہیں جب کوئی مخاطب سرے سے موجود ہی نہ ہو اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ازل میں جو امر ونہی وغیرہ کیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مامور موجود ہوگا اور اس کے اندر مامور بہ کے ادا کرنے کی صلاحیت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور کو انجام دیگا۔ مثال کے طور پر ایک شخص مرض الموت میں گرفتار ہے اور بذریعہ کشف والہام اسکو معلوم ہوگیا کہ بیوی سے عنقریب پیدا ہونیوالا لڑکا ہے تو وہ اب حکم کرتا ہے کہ پیدا ہونے کے بعد جاتے کہ میرا بیٹا پڑھے اور فلاں فلاں کام انجام دے تو یہ امر درست ہے عدم امر میں مامور کے وجود کیوجہ سے۔ خلاصۂ کلام یہ نکلا کہ ازل میں بغیر مامور کے امر عبث نہیں ہے کیوں کہ وہ امر اس مامور کو دیا جا رہا ہے کہ جو ابھی تو موجود نہیں مگر آئندہ کیلئے یہ سارے احکام اسی کیلئے ہیں۔

اعتراض ثانی کا جواب —— "والاخبار بلفظ الخ" معترض میاں! آپ نے جو فرمایا ہے کہ اخبار فی الماضی کی صورت میں کذب لازم آئیگا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ "لایجری علیہ زمان" لہٰذا اس کا ازل میں کسی چیز کی خبر دینا کسی زمانے کے ساتھ متصف نہ ہوگا گو وہ ہم کو ماضی معلوم ہو مگر اللہ کے لحاظ سے سب یکساں ہیں تو جواب کا ماحصل یہ نکلا کہ جو کلام ازل میں ہے اور بصورت ماضی ہے وہ کسی زمانہ میں وقوع سے منزہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کیلئے حال و ماضی وغیرہ کوئی معنیٰ نہیں رکھتے۔ اور یہ اتصاف بالماضی وغیرہ ہمارے آپ کے تعلقات کے اعتبار سے ہے اور یہ سب تعلقات بعد ازل پیدا ہوئے ہیں۔

ولما صرح بازلیۃ الکلام حاول التنبیہ علی ان القرآن ایضًا قد یطلق علی ہذا الکلام النفسی القدیم کما یطلق علی النظم المتلو الحادث فقال۔

ترجمہ اور جب مصنف نے کلام کے ازلی ہونیکی صراحت فرمائی ہے تو انھوں نے ارادہ کیا اس بات پر متنبہ کرنیکا کہ قرآن کا اطلاق کبھی اس کلام نفسی پر کردیا جاتا ہے جو قدیم ہے جیسا کہ اطلاق کیا جاتا ہے کہ اس نظم پر جسکی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو فرمایا مصنف علیہ الرحمہ نے۔

تشریح اس عبارت کے اندر شارح متن کی تمہید بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کی توضیح کردینا چاہتے ہیں کہ آئندہ متن میں کیا مسئلہ بیان کیا جائیگا اور اس کا ماقبل سے کیا ربط ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ گذشتہ عبارات و تقریرات میں ماتن نے کلام پر بحث کرتے ہوئے یہ بتایا کہ

کلام نفسی ازلی اور قدیم ہے اور کلام کا اطلاق کلام لفظی پر بھی کیا جاتا ہے جو حادث ہے۔ تو جس طریقے سے کلام کا نفسی اور لفظی دونوں پر بولا جاتا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی قدیم اور کلام لفظی حادث دونوں پر ہوتا ہے اس بات کو بتانے کیلئے مصنفؒ آگلی عبارت لا رہے تھیا۔

وَالقُرآنُ كَلامُ اللهِ غَيرُ مَخلُوقٍ	**ترجمہ**	اور قرآن جو اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

تشریح قرآن غیر مخلوق ہے جو اللہ کا کلام ہے۔ شارحؒ کی تفصیل گفتگو کا اجمالی خاکہ اولاً ذکر کرتا ہوں۔ کلام یعنی قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق۔ اس گتھی کو سلجھانے کے لئے تین جماعتیں میدان میں کود پڑیں اور اپنے خیالات کا یوں اظہار کیا۔ معتزلہ نے کہا کہ قرآن مخلوق ہے لہٰذا حادث بھی ہوگا کیونکہ ہر مخلوق حادث ہوا کرتا ہے اور قرآن کے مخلوق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مندرجہ ذیل چیزوں سے متصف ہوتا ہے۔

(۱) الیف یعنی حروف آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۲) تنظیم و ترتیب اور جو چیز منظم اور مرتب اور مؤلف ہوتی وہ حادث ہوتی ہے (۳) انزال و تنزیل یعنی لوح محفوظ سے سماء دنیا پر یک وقت اور سماء دنیا سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ۲۳ سال میں نازل ہوا اور نزول کے لئے حرکت لازم ہوتی ہے اور حرکت جسم میں پائی جاتی ہے اور متحرک حادث ہوتا ہے تفصیل آگے آرہی ہے یہ جو مذکور ہوا معتزلہ کا خیال۔ بعض جاہل حنابلہ کا کہنا ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اصوات حتیٰ کہ جلد اور ورقی سب قدیم اور ازلی ہیں۔ اہل حق کا گروہ کہتا ہے کہ قرآن بول کر جب کلام نفسی مراد لیا جائے تو قرآن قدیم ہے ازلی ہے کیونکہ حدیث میں ہے "القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم" وبیان تفصیلاً۔
سوال :۔ آخر القرآن کے بعد کلام اللہ کیوں لائے؟ اس کا جواب دینے کیلئے شارحؒ نے فرمایا:

وَعقّبَ القرآنَ بكلامِ اللهِ تعالى لما ذكرَ المشائخُ من أنه يقالُ القرآنُ كلامُ اللهِ تعالى غيرُ مخلوقٍ ولا يقالُ القرآنُ غيرُ مخلوقٍ.

ترجمہ اور مصنفؒ پیچھے لائے قرآن کے کلام اللہ تعالیٰ کو بوجہ اس کے کہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق بولا جاتا ہے اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولا جاتا۔

تشریح یعنی یہ لفظ اس لئے فرمایا کہ مشائخ کی عادت یہی جاری رہی ہے کہ وہ القرآن کے بعد کلام اللہ کو ذکر کرتے ہیں اور عبارت اس طرح لاتے ہیں "القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق"۔ اسلئے مصنفؒ نے مشائخ کا اتباع کرتے ہوئے قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کیا ہے۔

سوال:۔ مشائخ کی عادت یوں کیوں بیان کی ہے؟ شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے کونسی عبارت بیان کی۔

لئلا یسبق الی الفہم ان المؤلف من الاصوات والحروف قدیم کما ذہبت الیہ الحنابلۃ جہلاً او عناداً۔

ترجمہ: تاکہ فہم کی جانب یہ بات سبقت نہ کرے کہ جو اصوات و حروف سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں۔

تشریح: شارح اس عبارت میں مذکورہ کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق کلام نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے اول قدیم اور ثانی حادث ہے تو قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ کہیں لوگ اس قرآن کو غیر مخلوق نہ سمجھنے لگیں جو کلام لفظی ہے جو حروف و اصوات سے مرکب ہے جیسا کہ حنابلہ نے کلام لفظی کو بھی غیر مخلوق اور قدیم کہا ہے۔

تنبیہ (۱): بعض حنابلہ نے کلام لفظی کو بھی غیر حادث کہا ہے بلکہ انھوں نے اوراق اور دفتین کو بھی قدیم کہا ہے اور یہ ظاہر جہالت یا عناد پر مبنی ہے کیونکہ حروف اور اصوات کا حادث ہونا امر بدیہی ہے۔ یہ بات تو سبھی جانتے ہیں کہ حرف اور صوت کے ختم ہو جانے کے بعد ہی دوسرے حرف اور صوت کی ادائیگی ہو سکتی ہے جس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اصوات و حروف حادث ہیں اور اوراق اور دفتین کے حدوث پر دلیل قائم کرنا بھی غلط ہے کیونکہ ان کا حدوث بدیہی ہے اور بدیہیات پر دلیل قائم نہیں کی جاتی۔

تنبیہ (۲): حنابلہ امام احمد بن حنبل کے متبعین کو کہا جاتا ہے۔ امام احمد کے متبعین میں بڑے بڑے اور عظیم المرتبت علماء بھی ہیں جیسے قطب الاقطاب غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ۔ تو ان حضرات کی عظمت اور ادب کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ بالا قول کی توجیہ حکیمانہ انداز میں پیش کی جائے چنانچہ یہ بات واضح ہونی چاہئے کہ امام احمدؒ سے یہ قول منقول ہے "القرآن اللفظی غیر مخلوق" اور ان کے علاوہ بعض ائمہ حدیث سے بھی یہ قول منقول ہے اس کی مختلف توجیہات علماء نے پیش فرمائی ہیں۔ پہلی توجیہ یہ ہے کہ ان کے کلام میں کلام لفظی سے مراد وہ کلام نہیں ہے جو ہمارے سامنے مرتب الاجزاء اور مرکب من الاصوات کی صورت میں موجود ہے بلکہ اس سے وہ کلام لفظی مراد ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے اور اس کے اجزاء غیر مرتب ہیں۔ صاحب مواقف نے یہی توجیہ پیش فرمائی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ان کے دور میں چونکہ خلق قرآن کا مسئلہ بہت مشہور تھا اور معتزلہ نے اپنی ساری قوت خلق قرآن پر صرف کر رکھی تھی اس لئے انھوں نے سد باب کے لئے پیش نظر یہ کو

قلوب میں محفوظ ہے الفاظ مخیلہ کے ساتھ، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ جنکو بولا جاتا ہے سنا جاتا ہے ہمارے کانوں سے سنا ہوا ہے انھیں الفاظ کے ساتھ حلول کئے ہوئے نہیں ہے ان میں یعنی اس کے باوجود کلام اللہ مصاحف اور قلوب اور زبانوں اور کانوں میں حلول کئے ہوئے نہیں ہے بلکہ وہ ایسے معنی قدیم ہیں جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں بولا اور سنا جاتا ہے اس لفظ کے ذریعہ جو اس پر دال ہے اور یاد کیا جاتا ہے نظم مخیل کے ذریعہ اور لکھا جاتا ہے ان نقوش اور اشکال کے ساتھ جو موضوع ہیں ان حروف کے لئے جو اس پر دال ہیں جیسے کہا جاتا ہے "النار جوہر مضیٔ محرق" آگ ایسا جوہر ہے جو چمکدار ہے جلانے والا ہے۔ اسکو لفظ کے ذریعہ بولا جاتا ہے اور قلم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت و حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام اللہ یعنی کلام نفسی ہمارے مصاحف میں لکھا ہوا ہے یعنی وہ کتابت کی شکل میں اور حروف کی صورتوں میں مصاحف میں مکتوب و مرقوم ہے مگر یہ یاد رکھئے کہ یہ حروف و اصوات اس کلام نفسی پر دال ہیں یہ خود کلام نفسی نہیں ہیں نیز اسی طرح وہ ہمارے قلوب میں محفوظ ہے یعنی الفاظ مخیلہ کے ذریعہ ہم جنکو اپنے قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور اسی طرح وہ ہماری زبانوں پر الفاظ مسموعہ کے علاوہ جاری ہوتا رہتا ہے اور ہم الفاظ مسموعہ کے ذریعہ اسکو سنتے اور سناتے ہیں مگر ان تمام اوصاف کے باوجود نہ وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہے نہ زبانوں میں نہ کانوں میں نہ قلوب میں یعنی کلام نفسی ان چیزوں کا نام نہیں ہے جن کا اوپر تذکرہ کیا ہے یعنی مکتوب، مقروء وغیرہ بلکہ کلام نفسی تو ایک معنی قدیم ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اسی معنی کو لفظا ہم بذریعہ نظم اور ترتیب کرتے ہیں اور نظم مخیل کے ذریعہ اسکو قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور حروف کے نقوش و اشکال کے ذریعہ اس معنی قدیم کو لکھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ قرآن جو ہمارے سامنے بشکل کتابت و قراءت وغیرہ ہے یہ کلام نفسی پر دال ہے، اور اسکی ترجمانی کرتا ہے لہذا کلام نفسی کو مکتوب وغیرہ کہنا مجازا ہے ورنہ درحقیقت اوصاف مذکورہ اس کلام لفظی کے ہیں جو کلام نفسی کا دال ہے اور بطور مجاز عقلی کے طریقہ پر کلام نفسی کو ان اوصاف سے اپنے ہی متصف کردیا گیا ہے جیسے کہا جاتا ہے "سمعت ہذا المعنی من فلان" و "کتبت جیدتی، و قرأت نی بعض الکتاب"، حالانکہ اس سے الفاظ سنے ہیں، نقوش لکھے ہیں، اور حروف کو پڑھا ہے، لہذا معلوم ہوا کہ یہ عبارتیں علامات حدوث کلام لفظی کی ہیں نہ کہ کلام نفسی کی، اور اگر کہیں بظاہر یہ اوصاف کلام نفسی کے معلوم ہوں تو وہ مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے۔

[illegible] یہاں سے شارح اس بات کو کہ معتزلہ کے حدوث سے معتزلہ کا حدوث لازم نہیں آتا۔ ایک مثال محسوس سے سمجھا رہے ہیں دیکھئے ہم بولتے ہیں "النار شئ محرق"

یعنی آگ روشن ہے جلا دینے والی ہے تو ہم نے آگ کے احراق کا حکم کیا، نیز اسکو کاغذ پر لکھا بھی جاتا ہے اب آپ ہی بتائیے کہ آگ کے احراق کا حکم کرنے سے اور لکھنے سے واقعی احراق کا وجود ہوا ہے کیا؟ اور کیا سچ مچ حقیقت نار آواز اور حروف ہوتی ہے؟ نہیں بالکل نہیں کیونکہ اگر وہ نفی حقیقت نار حرفی اور صوتی ہوتی تو متکلم کا منہ اور زبان کو جل کر خاکستر ہو جانا چاہئے، بلکہ جو کچھ کہا گیا ہے کہ وہ محرق ہے یہ آگ کی حقیقت کی لفظی تعبیر ہے تو معلوم ہوا کہ احراق کے تکلم سے حقیقت احراق کا حکم نہیں ہوتا، بالکل اسی طرح کلام لفظی (جو معتبر ہے) کے حدوث سے کلام نفسی (جو معتبر ہے) کا حدوث لازم نہیں آتا۔ فتدبر فیہ

وتحقيقه أن للشيء وجودًا في الأعيان ووجودًا في الأذهان ووجودًا في العبارة ووجودًا في الكتابة، والكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الأذهان وهو على ما في الأعيان، فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج، وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الألفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن، أو المخيلة كما في قولنا حفظت القرآن، أو يراد به الأشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن.

ترجمہ: اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کا ایک وجود فی الاعیان ہوتا ہے اور ایک وجود فی الاذہان، اور وجود فی العبارۃ، اور وجود فی الکتابۃ، تو کتابت عبارت پر دال ہے اور عبارت اس چیز پر جو اذہان میں ہے اور وہ اس چیز پر جو اعیان میں ہے پس جب قرآن کو متصف کیا جائے ان اوصاف کے ساتھ جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں، تو مراد قرآن کی وہ حقیقت ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب متصف ہو ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم میں سے ہے تو اس کے الفاظ منطوقہ مسموعہ (جو تکلم ہو جانے سنا جائے) مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں، یا الفاظ مخیلہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول "حفظت القرآن" میں، یا اس سے اشکال منقوشہ مراد ہوتے ہیں جیسے ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں۔

تشریح: حضرت مصنف نے معتزلہ کے اشکال کا جو جواب دیا ہے شارح اسکی مزید تحقیق اور توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یاد رکھو! ایک شئی کے چار وجود ہوتے ہیں:

(۱) وجود فی الاعیان (۲) وجود فی الاذہان (۳) وجود فی العبارۃ (۴) وجود فی الکتابۃ

وجود فی الاعیان:- یعنی کسی شئی کا وہ وجود جو خارج میں موجود ہو اور الباقی اور کے بعد جو

سے الفاظ اب حقیقی لازم نہیں آتا اس لئے یہ اعتراض مذکور ہم پر وارد نہ ہوگا۔

وَلَمَّا صَحَّ اَنَّ دَلِيْلَ الْاَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ اللَّفْظُ دُوْنَ الْمَعْنَى الْقَدِيْمِ عَرَّفَهُ اَئِمَّةُ الْاُصُوْلِ بِالْمَكْتُوْبِ فِي الْمَصَاحِفِ الْمَنْقُوْلِ بِالتَّوَاتُرِ وَجَعَلُوْهُ اِسْمًا لِلنَّظْمِ وَالْمَعْنَى جَمِيْعًا اَيْ لِلنَّظْمِ مِنْ حَيْثُ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى لَا لِمُجَرَّدِ الْمَعْنَى وَاَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الَّذِيْ هُوَ صِفَةُ اللّٰهِ تَعَالَى فَذَهَبَ الْاَشْعَرِيُّ اِلَى اَنَّهُ يَجُوْزُ اَنْ يُسْمَعَ وَمَنَعَهُ الْاُسْتَاذُ اَبُوْ اِسْحٰقَ الْاِسْفَرَائِنِيُّ وَهُوَ اخْتِيَارُ الشَّيْخِ اَبِيْ مَنْصُوْرٍ الْمَاتُرِيْدِيِّ فَمَعْنَى قَوْلِهِ تَعَالَى حَتّٰى يَسْمَعَ كَلَامَ اللّٰهِ يَسْمَعُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ كَمَا يُقَالُ سَمِعْتُ عِلْمَ فُلَانٍ فَمُوْسٰى عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ صَوْتًا دَالًّا عَلَى كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالَى لٰكِنْ لَمَّا كَانَ بِلَا وَاسِطَةِ الْكِتَابِ وَالْمَلَكِ خُصَّ بِاسْمِ الْكَلِيْمِ۔

ترجمہ اور جب کہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم تو تعریف کی قرآن کی ائمہ اصول نے مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر کے ساتھ اور انھوں نے اس کو (قرآن) نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا دلالت کرنے کی حیثیت سے معنی پر نہ کہ محض معنی کا، اور رہا حال کلام قدیم کا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو گئے ہیں اشعری اس بات کی جانب کہ جائز ہے کہ سن لیا جائے اور استاذ ابو اسحق اسفرائنی نے اس کا انکار کیا ہے اور یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا مختار ہے تو اللہ تعالیٰ کے فرمان "حتی یسمع کلام اللہ" کے معنی یسمع ما یدل علیہ ہیں یعنی یہاں تک کہ سنے جو کلام اللہ پر دال ہو، جیسے کہ کہا جاتا ہے میں نے فلاں کے علم کو سنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے ایک آواز سنی تھی جو اللہ کے کلام پر دال تھی لیکن جب کہ وہ کتاب اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھی تو ان کو کلیم اللہ کے نام سے خاص کر دیا گیا۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ آپ کی گذشتہ تقریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ الفاظ اور نقوش دال ہیں اور قرآن کہنا مجاز ہے اور درحقیقت قرآن کلام نفسی کا نام ہے حالانکہ قرآن کی تعریف نقد یہاں الفاظ بیان کرتے ہیں "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" تو یہ تعریف قرآن کی درست نہ ہوگی اس لئے کہ تعریف معرف کی جامع ہے غیر نہیں، اور معرف قرآن ہے اور یہ تعریف جو معرف یعنی کلام لفظی کی ہے جس کو مجازاً قرآن کہہ دیا جاتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ ائمہ اصولیین کی غرض استنباط مسائل کے سلسلے میں کلام لفظی کے ساتھ وابستہ ہے کیونکہ احکام کا مستنبط ہونا کلام نفسی سے نہیں ہو سکتا البتہ کلام لفظی سے ہو سکتا ہے تو ان حضرات نے اپنی غرض کے مطابق قرآن کی تعریف کی ہے اور پھر کلام لفظی کے اندر بھی دو چیزیں ہیں، الفاظ اور الفاظ کے مدلول یعنی معنی۔ اب سوال یہ ہے کہ قرآن اصولیین کے نزدیک فقط الفاظ کا نام ہے یا معنی کا یا دونوں کا تو

اس کا جواب دیگر الفاظ و معانی دونوں کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے، نہ فقط لفظ کو قرآن کہتے ہیں اور نہ فقط معنی کو ہاں اس لفظ کو قرآن کہتے ہیں جو معنی پر دال ہو۔

تنبیہ(۱): ــــ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے نماز میں بزبان فارسی قرأت کو جائز قرار دیا ہے جس سے اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے (کما قیل)، ملا جیونؒ نے نور الانوار میں اس پر تفصیل سے کلام کیا ہے، حضرت نے جہاں نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرآن کہتے ہیں انکے قول سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے، اس لئے کہ انھوں نے بلا عذر فارسی قرأت کو جائز قرار نہیں دیا ہے۔

تنبیہ(۲): ــــ امام صاحبؒ نے فارسی زبان میں قرأت کو کیوں جائز قرار دیا؟ جو اس بات کی طرف مشیر ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

ملا جیونؒ نے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ "ہو اسم للنظم والمعنی جمیعا" اس کے بعد امام صاحبؒ کے مذکورہ قول سے جو وہم پیدا ہوتا ہے اس کی انھوں نے دو توجیہیں بیان فرمائی ہیں، پہلی توجیہ یہ ہے کہ قرآن چونکہ لغت عربی میں نازل کیا گیا ہے اس میں اعلیٰ درجہ کی فصاحت اور بلند پایہ بلاغت ہے، دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ حالت صلوٰۃ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجات کرنیکی حالت ہے جس کا تقاضہ ہے کہ توجہ خالص اور مکمل طریقے سے ہونی چاہئے، تو چونکہ قرآن عربی لغت میں ہے اور فصاحت و بلاغت میں حد اعجاز پر فائز ہے، تو ہو سکتا ہے کہ قرأت بالحرف کرتے کرتے مصلی (نمازی) بحر فصاحت اور بحر بلاغت میں غوطہ زنی میں مصروف ہو کر رہ جائے اور اصل مقصد مناجات فوت ہو کر رہ جائے، اسی غرض کے پیش نظر امام صاحبؒ نے زبان فارسی میں نماز کو جائز قرار دیا ہے۔ اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحبؒ بھی دوسرے علماء کی طرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر بنا بر مجبوری فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا ہے اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحبؒ بھی دوسرے علماء کی طرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر بر بنا مجبوری فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا تھا۔

دوسری توجیہ: ــــ امام صاحبؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے، یہی توجیہ انسب ہے، ورنہ پہلی توجیہ اشکالات سے خالی نہیں۔ وقد صح رجوع الامام ابی حنیفۃ رضی اللہ عنہ عن القول بجواز الصلوٰۃ بالفارسیۃ بغیر عذر فلا اشکال وعلیہ الفتوی (فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ص۲۲۱ ج۲ کذا فی مجمع الانہر و مکتب الانہر ص۹۲ ج۱ وکذا فی الشامی ص۳۲۵ ج۱)

تنبیہ(۳): ــــ قرآن کی مذکورہ تعریف، تعریف حقیقی نہیں ہے بلکہ صرف تعریف لفظی ہے، کذا فی فواتح الرحموت حوالۂ بالا۔ تو اب تعریف مذکور پر کوئی اعتراض نہ ہوگا۔

وَاَمَّا الْكَلَامُ الْقَدِيْمُ الخ ــــ یہاں شارح دوسری بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ وہ معنی قدیم جسکو کلام نفسی کہا جاتا ہے کیا اسکو سنا جا سکتا ہے یا نہیں؟

چنانچہ ابوالحسن اشعریؒ فرماتے ہیں کہ ہاں! اس کے معنی کو سنا جا سکتا ہے اگرچہ بوقت سماع اس میں اصوات و حروف وغیرہ نہیں ہوں گے مگر اس کے باوجود وہ مسموع ہو سکتا ہے جیسا کہ رویت باری جنتیوں کو ہوگی حالانکہ ذات باری نہ مکان سے متصف ہے نہ جہت سے، ایسے ہی سماع کو بھی سمجھنا چاہئے۔

شیخ ابو اسحٰق اسفرائنی فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہو سکتا۔ یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا مذہب ہے۔

فمعنی قولہ الخ۔ اور جن آیتوں سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ کسی نے اللہ کا کلام سنا ہے یا کوئی سنے گا۔ کہ قال اللہ تعالٰی حتی یسمع کلام اللہ، تو یہاں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد نہیں ہے بلکہ کلام لفظی مراد ہے۔ یعنی وہ آواز جو کلام نفسی پر دال ہے اسکو سنا جا سکتا ہے۔ جیسے کہا جاتا ہے "سمعت علم فلان" تو چونکہ علم ایک ذہنی کیفیت کا نام ہے جسکو سنا نہیں جا سکتا اسلئے اس کی مراد یہ ہوگی کہ میں نے ایسی باتوں کو سنا جو فلاں کے علم پر دلالت کرنے والی ہے بس یہی بات کلام کے مسئلہ میں بھی سمجھ لیجئے۔

فموسٰی (علیہ السلام) **سمع** الخ۔ ایک شبہ پیدا ہو رہا ہے کہ جب سبھی لوگ کلام لفظی کو سنتے ہیں جو کلام نفسی پر دال ہے۔ کلام نفسی کو کوئی نہیں سنتا، اور انہیں لوگوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی داخل ہیں تو آپ نے بھی کلام لفظی ہی کو سنا ہے نہ کہ کلام نفسی کو، تو پھر خاص طور سے انکو کلیم اللہ کیوں کہا جاتا ہے۔ (جبکہ ان کا سماع دیگر لوگوں کے سماع سے مختلف نہیں ہے)

مندرجہ بالا عبارت میں شارحؒ نے اسی شبہ کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہاری بات درست ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام نفسی نہیں سنا بلکہ دیگر لوگوں کیطرح انھوں نے بھی "الدال علی الکلام النفسی" سنا ہے مگر اس کے باوجود کلیم اللہ صرف انھیں کو اسلئے کہا جاتا ہے کہ انھوں نے بغیر کسی واسطہ (کتاب یا فرشتہ) کے کلام نفسی پر دلالت کرنے والا کلام سنا تھا، اور چونکہ دیگر حضرات فرشتہ یا کتاب کے واسطے سے سنتے ہیں اس لئے ان کو کلیم اللہ نہیں کہا جاتا ہے۔

تنبیہات (۱) ۔ استاذ ابو اسحٰق: ان کا نام نامی اسم گرامی ابراہیم ابن محمد بن ابراہیم ہے۔ ابو اسحٰق ان کی کنیت ہے۔ اسفرائن ایک شہر ہے اسی کی طرف نسبت کر کے اسفرائنی کہے جاتے ہیں۔ آپ بلند پایہ متکلم تھے اصول میں لا ثانی تھے اور زہد و ورع میں یکتائے روزگار تھے۔ آپ حضرت ابو الحسن الباہلی کے شاگرد تھے اور باہلی حضرت ابو الحسن اشعریؒ سے سلسلۂ تلمذ رکھتے تھے، گویا آپ بواسطہ اشعریؒ کے شاگرد تھے۔ افسوس یہ آفتاب رشد و ہدایت ۴۱۸ھ میں بروز عاشوراء بمقام نیشاپور روپوش ہو گیا، اور اسفرائن میں نعش مبارک لے جائی گئی اور وہیں پر ان کا مرقد مبارک مرجع عوام و خواص بنا ہوا ہے۔ نسبت کیلئے اسفرائنی بولتے ہیں۔

(۲) ابو الحسن اشعریؒ۔ ابو موسیٰ اشعری صحابی رسول کیطرف منسوب ہیں۔ اشعر قبائل یمن میں سے ایک

میں لفظ اسد زید کیلئے مجازاً استعمال کیا گیا ہے لہٰذا اسد کی نفی درست ہوگی یعنی زیدٌ لیس باسدٍ کہا جاسکتا ہے۔

اس قاعدہ کو سمجھنے کے بعد اشکال کی تقریر سنئے! معترض کہتا ہے کہ حضرت والا! آپ کی گزشتہ بعض تقاریر سے یہ بات معلوم ہوئی کہ لفظ قرآن حقیقۃً معنی قدیم یعنی کلام نفسی کیلئے مستعمل ہے اور الفاظ واشکال ونقوش پر قرآن کا اطلاق مجازی ہے لہٰذا قاعدۂ مذکورہ کے تقاضے کے مطابق مؤلف الذکر سے قرآن ہونے کی نفی کی جاسکتی ہے اور یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ نظم منزل معجز مفصل الی السور والآیات قرآن نہیں ہے حالانکہ کوئی بھی موجودہ قرآن سے قرآن ہونے کی نفی کو جائز قرار نہیں دیتا بلکہ سب کا اتفاق ہے کہ ایسا کہنا جائز نہیں ہے اسلئے آپ نے کلام لفظی پر لفظ قرآن کے اطلاق کو مجاز کہا ہے یہ بات درست نہیں ہوگی۔

وَالْمُتَحَدّٰی بِہٖ تو متحدیٰ اسم مفعول کا صیغہ ہے از باب تفعّل یعنی چیلنج کرنا، معترض کہتا ہے کہ کلام لفظی کو مجازاً قرآن کہتے ہیں اور مجاز ہے اور وہ یہ ہے کہ فصحاء عدنان اور بلغاء قحطان کو جس قرآن کا مثل لانے میں چیلنج کیا گیا وہ فقط رب العزت کے کلام حقیقی میں ہے، کلام مجازی میں نہیں ورنہ بڑی خرابی یہاں بھی لازم آئیگی۔ اور یہ بات بگڑ جائیگی۔ چیلنج صرف کلام لفظی کے ذریعہ ہو سکتا ہے۔ صفت قدیمہ جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہے اس سلسلے میں چیلنج نہیں دیا جاسکتا کیونکہ وہ ایسی صفت ہے جس کی حقیقت تک انسان کی رسائی نہیں، نیز اس وجہ سے بھی کہ وہ صفت ہماری نظروں سے اوجھل ہے اس لئے متحدیٰ بہ کلام نفسی نہیں ہوسکتا صرف کلام لفظی ہی متحدیٰ بہ ہوسکتا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کلام نفسی کو حقیقۃً اور کلام لفظی کو مجازاً کلام و قرآن کہنا غلط ہے ورنہ اصول مذکورہ کے مطابق کلام لفظی سے قرآنیت کا انتفاء درست ہوتا اور یہ کہنا صحیح ہوتا کہ قرآن متحدیٰ بہ نہیں ہے۔

قلنا التحقيق ان كلام الله تعالىٰ اسمٌ مشتركٌ بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالىٰ وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالىٰ ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالىٰ۔

ترجمہ ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسم مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان۔ اور اضافت کے معنی اس کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور لفظی حادث کے درمیان جو کہ مرکب ہے سورتوں اور آیات سے اور اضافت کے معنے یہ ہیں کہ یہ اللہ تعالیٰ کا پیدا کیا ہوا ہے مخلوقین کی تالیفات میں سے

نہیں ہے تو بالکلیہ نہیں صحیح ہوگی نفی اور مجاز و تحدی نہ ہوگی مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں ۔

تشریح یہاں سے اعتراض سابق کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ مشترک ہے کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان اور مشترک کے اندر لفظ کی وضع ہر معنی کیلئے الگ الگ ہوتی ہے اور ہر ایک کے اندر لفظ کا استعمال حقیقت ہوتا ہے نہ کہ مجاز، جب یہ اصول مقرر ہے تو معلوم ہو گیا کہ کلام سے کلام نفسی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے اور کلام لفظی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے۔ لہٰذا اب دونوں اعتراض وارد نہ ہونگے کیونکہ کلام لفظی بھی جب کلام حقیقی ہے تو نفی صحیح نہ ہوگی اور جب کلام لفظی کلام حقیقی ہے تو تحدی بھی کلام حقیقی ہوگا جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کیلئے حقیقت ہے یعنی دونوں کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ کلام اللہ ہے کلام نفسی کے کلام اللہ ہونے کا معنی تو شارح نے فرمایا کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام نفسی اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے اسی لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا ہے اور کلام لفظی بھی کلام اللہ ہے اس کے کلام اللہ ہونے کے یہ معنی ہیں کہ یہ مخلوق خداوندی ہے کسی غیر کا پیدا کیا ہوا نہیں ہے بخلاف کلام زید کے وہ بھی مخلوق خداوندی ہے مگر اس میں زید کے کسب کا دخل ہے اور کلام اللہ میں کسی کے کسب کا کوئی دخل نہیں ہے جیسے اسکو کلام اللہ کہا گیا اور کلام زید کو کلام اللہ نہیں کہا گیا۔

وما وقع في عبارة بعض المشائخ من انه مجاز فليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك انما هو باعتبار دلالته على المعنى فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية ۔

ترجمہ اور جو کچھ واقع ہے بعض مشائخ کے کلام میں کہ یہ (کلام اللہ بمعنی نظم) مجاز ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ نظم مؤلف کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ کلام حقیقۃً و بالذات اس معنی کا نام ہے جو نفس کے ساتھ قائم ہیں اور لفظ کا نام رکھنا اس کے ساتھ اور اس کے لئے یعنی کلام کیساتھ اور لفظ کو وضع کر دینا کلام کیلئے وہ اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے معنی پر تو کوئی نزاع وضع اور تسمیہ کے اندر نہیں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کیلئے موضوع ہے اور دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے نہ کہ مجاز، حالانکہ ہم نے بعض مشائخ کے کلام میں دیکھا ہے کہ کلام لفظی کو کلام اللہ کہنا مجاز ہے تو آپ کی اور ان کی بات میں تعارض ہو گیا، اس کا جواب دیا گیا کہ کلام اللہ کی وضع تو دونوں کے لئے ہے اور جب وضع دونوں کے لئے الگ الگ ہے تو استعمال ہر ایک کے اندر حقیقت ہوگا مگر کلام لفظی کو جو کلام اللہ

لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الأجزاء فإنه بديهي الاستحالة للقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله إلا بعد التلفظ بالباء بل المعنى أن اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الأجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الأجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب إنما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة۔

ترجمہ ایسا نہیں ہے جیسا کہ حنابلہ نے گمان کیا ہے یعنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الاجزاء ہے اس لئے کہ یہ تو بدیہی الاستحالہ ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کی سین کا تلفظ ممکن نہیں مگر باء کے تلفظ کے بعد بلکہ معنی یہ ہیں کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء نہیں ہے جیسے وہ الفاظ جو نفس حافظ صاحب کے ساتھ بغیر ترتب اجزاء کے قائم ہیں اور بغیر بعض کے بعض پر مقدم ہونے اور ترتب تلفظ و قراءت میں حاصل ہوتا ہے آلہ کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے اس قول کے معنی ہیں کہ مقروء قدیم اور قرآت حادث ہے۔

تشریح ما قبل کی تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی تھی کہ الفاظ بھی قدیم ہیں اب یہاں ایک خلجان پیدا ہو گیا کہ جناب! آپ فرما رہے ہیں کہ معنی بھی قدیم اور الفاظ بھی قدیم ہیں تو یہ بات تو بالکل وہی ہو گئی جو حنابلہ کہتے ہیں کہ قرآن کریم کے الفاظ بھی قدیم ہیں تو آپ کے اور ان کے قول میں کیا فرق باقی رہا؟

اس عبارت سے شارحؒ اسی شبہ کا حل پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ہاں بظاہر تو ایسا ہی مفہوم ہوتا ہے مگر بات درحقیقت ایسی نہیں ہے۔ بھر! ہمارے اور ان کے قول میں بہت فرق ہے ان کا کہنا تو یہ ہے کہ وہ نظم مؤلف جو مرتب الاجزاء ہے اور ہمارے سامنے مخصوص شکلوں میں موجود ہے یہ قدیم ہے حالانکہ یہ قول بالکل بدیہی البطلان ہے اور مذکورہ نظم کو قدیم کہنا قطعی غلط اور باطل ہے کیونکہ ہم بالیقین جانتے ہیں کہ ایک حافظ کا تلفظ بغیر پہلے لفظ کے تلفظ کے ختم ہوئے محال ہے مثلاً آپ بسم اللہ کے سین کا تلفظ اسی وقت کر سکتے ہیں جبکہ باء کا تلفظ منقطع ہو چکا ہو لہٰذا سین بھی حادث، باء بھی حادث۔ تو معلوم یہ ہوا کہ الفاظ مرتبہ اور نقوش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں اسکو قدیم کہنا غلط ہے کا مذہب لیے الحنابلہ (یہ تو حنابلہ کا قول ہے مع اسکی تردید کے)

• ہمارا علی نظریہ نہیں ہے کہ الفاظ مرتبہ قدیم ہیں بلکہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم و دائم ہیں جن میں نہ ترتیب ہے اور نہ تالیف و ترکیب۔ ترکیب کیسے نہیں پائی جاتی اس کو ایک مثال سے سمجھئے! ایک حافظ قرآن جب مکمل حافظ ہو جائے تو اس کے ذہن میں پورا قرآن غیر مرتب

موجود ہے ذہن میں تب کوئی ترتیب نہیں ہے ہاں جب وہ قرآن کریم پڑھتا اور اس کا تلفظ کرتا ہے تو اس وقت ترتیب حاصل ہوجاتی ہے اور پڑھنے کے وقت ترتیب کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بیک وقت پورے قرآن کو پڑھ نہیں سکتا بلکہ رفتہ رفتہ یکے بعد دیگرے آیات کو پڑھے گا اسلئے کہ آلات اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ دفعۃً واحدۃً پورا قرآن پڑھ لیا جائے اسی بناء پر وہ پورے قرآن کو یکدم نہیں پڑھ سکتا ... مذکورہ بات یہ چل رہی تھی کہ جس طرح نفس حافظ کے ساتھ الفاظ قرآنی کا قیام غیر مرتب طریقہ پر ہے اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں البتہ دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ جو الفاظ حافظ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان میں بوقت قراءت ترتیب پائی جاتی ہے اور ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور ذات باری کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں ان میں ترتیب نہیں ہے جیسا کہ مصنف نے تصریح فرمائی ہے کہ اگر کوئی شخص کلام الٰہی کو سن سکے گا تو اس طرح سنے گا کہ وہ غیر مرتب الاجزاء ہوگا کیونکہ ترتیب تو اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ آلات دفعۃً تلفظ کی اجازت بربناء عجز نہیں دیتے (کما لا یخفی) مگر چونکہ ذات باری تعالیٰ آلات کی محتاج نہیں ہے اس لئے دفعۃً واحدۃً اور غیر مرتب طور سے اس کا کلام سنا جا سکتا ہے۔

خلاصہ پوری تقریر کا یہ ہوا کہ مشائخ کے کلام میں آئے ہوئے لفظ معنی کے معنی ثانی معنی مراد لئے تاکہ معنی اول یعنی لفظ کے ساتھ الفاظ کا قیام بذات تعالیٰ کا قدم بھی ثابت ہو جائے اور مذکورہ دلیل کی وجہ سے مفاسد کا سد باب ہو سکے گا۔

وہذا معنی قولہم المقروء قدیم والقراءۃ حادثۃ۔ اس عبارت سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ہم نے جو تقریر کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری کے ساتھ بھی قائم ہے اور ہمارے منہ کے ساتھ بھی ہے مگر اول میں ترتیب نہیں اور ثانی میں ترتیب ہے اسی وجہ سے اول قدیم اور ثانی حادث ہے۔ تو عبارت میں مقروء سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری کے ساتھ ہے یعنی کلام نفسی اور قراءت سے تعبیر کیا ہے ان الفاظ کو جو ہماری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں ظاہر ہے کہ یہ حادث ہیں۔ تو اس عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ ہماری سابق تقریر اور المقروء قدیم والقراءۃ حادثۃ کا ایک ہی مطلب ہے۔

واما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الالة هذا حاصل كلامه۔

ترجمہ اور بہرحال جو الفاظ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ان میں کوئی ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جو اللہ تعالیٰ کے کلام کو سن سکے گا تو اسکو اس حال میں سنے گا کہ وہ غیر مرتب الاجزاء

ہوگا اس کے آڑی جانب محتاج نہ ہوگی وجہ سے یہاں کے بعض محققین یعنی صاحب مواقف کے کلام کا ماحصل ہے۔

تشریح اسی کی تقریر و توضیح پہلی تشریح میں گذر چکی ہے البتہ اسکو ایک مثال سے اپنے سمجھئے کہ جب میں آپ حضرات کو سبق پڑھانے آتا ہوں، سبق کی پوری تقریر میرے ذہن میں اس طرح مستحضر ہے کہ جس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی ساری تقریر بیک وقت جمع ہے لیکن اس تقریر کو ادا کرنے میں تقریر کا پورا گھنٹہ صرف ہوگا، اگر میرے پاس ایسے آلات ہوتے جو بیک وقت سب کو ادا کرنیکی اجازت دیتے تو میں سب کو یکدم کہہ کر پھر پورا گھنٹہ چھٹی مناتا مگر کیا کروں معذور ہوں پورا ہی گھنٹہ صرف کرنا پڑے گا مگر باری تعالیٰ میں عجز کا شائبہ بھی نہیں وہ ہر چیز پر قادر ہے اور نہ وہاں احتیاج الی الآلہ ہے اسلئے اس کا کلام بیک وقت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملکیت میں تین طلاقیں جمع ہیں کہ جن میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی بایں طور کہ ان میں سے کوئی اول و ثانی و ثالث نہیں ہے اگر ترتیب ہے تو وقوع کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح آپ سب حضرات اس درسگاہ میں جمع ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے کہ اول کون اور ثانی کون ہے۔

وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا من الفاظ متخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كانت كلاما مسموعا

ترجمہ اور یہ (قاضی کی تقریر مذکور) عمدہ ہے اس شخص کے لئے جو ایسے الفاظ کا تعقل کر سکے (سمجھ سکے) جو کہ نفس کے ساتھ قائم ہوں درانحالیکہ وہ ان حروف منطوقہ یا مخیلہ سے مرکب نہ ہوں کہ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہے بعض کے نہ ہونے کے ساتھ اور نہ (مرکب ہوں) ان اشکال مرتبہ سے جو لفظ پر دال ہوں اور ہم نہیں سمجھتے نفس حافظ کے ساتھ کلام کے قیام سے مگر حروف کی صورتوں کے مخزون و مرتسم ہونے کو حافظ کے خیال میں اس حیثیت سے کہ جب ان صورتوں کی جانب متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہو جائیگا جو الفاظ مخیلہ یا نقوش مرتبہ سے مرکب ہوگا اور جب وہ تلفظ کرے گا تو یہ صورتیں کلام مسموع بن جائیں گی۔

تشریح ہمارے شارح قاضی عضد الدین کی تحقیق کے بارے میں اپنا نظریہ پیش فرماتے

جیسا شارحؒ کے کلام کا حاصل یہی ہے کہ یہ تقریر درست نہیں ہے مگر بات کو مروڑ کر فرماتے ہیں کہ یہ تقریر
بڑی شاندار جاندار و عمدہ ہے مگر یہ تحقیق اسی شخص کیلئے عمدہ ہے جو اسکو سمجھ سکے کہ ذات باری تعالیٰ
کیساتھ الفاظ کا قیام تو ہے لیکن اس میں وہ ترتیب نہیں ہے جو حروف ملفوظ میں ہم دیکھتے ہیں
یعنی اشکال و نقوش مرتبہ میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جو دال علی الالفاظ ہیں ایسے ہی حروف مخیلہ
جیسی ترتیب بھی ان الفاظ میں نہیں ہے کیونکہ ان مذکورات ثلاثہ کے اندر تاخر کے تحقق کے لئے
سابق سے فراغت ضروری ہے بہرحال جو الفاظ کے قیام کو اس طرح سمجھ سکے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو اس
کے لئے یہ تحقیق بڑی جاندار ہے جس سے بہت سے اشکالات کا سدباب ہو جائے گا۔ مگر اس کا کہنا یہ ہے
کہ جب ہمارے سامنے یہ بات کہی جاتی ہے کہ کلام حافظ کے ساتھ قائم ہے تو اس کے معنی یہی سمجھ میں
آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو خیال میں جمع ہیں اور جب حافظ قوت خیالی کی جانب توجہ کرتا ہے تو
وہ الفاظ و حروف، الفاظ مخیلہ اور مرتب نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور جب ان کو لفظ کرتا ہے تو وہی
حروف مخیلہ کلام مسموع کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں۔ یعنی تقریر مذکور تو تھی بہت عمدہ! کیونکہ
یہ بلا اختلاف قواعد شرعیہ کے مطابق ہونیکی وجہ سے بہت اشکالات کو دور کرنے والی تھی مگر کیا جائے
تقریر غیر معقول ہے کیونکہ الفاظ ہوں اور ان میں ترتیب نہ ہو اسکو سمجھنا عقل کی طاقت سے باہر ہے
نیز اس کے اندر یہ بھی خرابی ہے کہ اگر الفاظ قائم بالنفس کو غیر مرتب کہا جائیگا تو پھر لمع اور ملع میں
کوئی فرق نہ ہوگا کیونکہ جب کوئی ترتیب ہی یہاں پر نہیں ہے تو لمعٌ مَعلٌ ومَلعٌ لَمعٌ
ہو سکتا ہے۔ خلاصہ کلام تقریر مذکور درست نہیں ہے۔ ہماری سمجھ سے باہر بات ہے۔

تنبیہ: شارحؒ نے بڑی سنجیدگی کے ساتھ اس تحقیق کو کالعدم کر دیا لیکن ہمیں یہ حق ہے کہ شارح
کی خدمت میں بڑے ادب کے ساتھ یہ گذارش کریں کہ جناب! اگر آپ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ذات باری
کے ساتھ الفاظ کا قیام کیسے ہے اور اس کی کیفیت کیا ہے، اسکو ہم نہیں سمجھ سکتے یہ بات ہمارے لئے
غیر معقول ہے تو ہم کہیں گے کہ آپ کی بات تسلیم! مگر غیر معقول ہونے سے کسی چیز کا عدم لازم نہیں آتا
کما لا یخفی علی الناظر و کثیر ما۔ اور اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام جائز ہی نہیں تو
پھر ہم آپ کی بات تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ اس میں کیا فساد ہے کیونکہ جس چیز کا قیام بعض موجودات و
مخلوقات کے ساتھ ہے اس کا قیام ذات باری کیلئے کیوں نہیں ہو سکتا اور اگر آپ معنی ہی کو خیال
کرنا چاہیں گے تو اس نفی پر آپ کو دلیل پیش کرنی پڑے گی۔

والتكوين وهو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث
والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى

لانطباق العقل والنقل على انه تعالى خالق للعالم مكون له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به ازلية بوجوه۔

ترجمہ: اور تکوین اور یہ وہ معنی ہے جسکو فعل اور خلق اور تخلیق اور ایجاد اور احداث اور اختراع اور ایسے ہی الفاظ سے جیسے ابداع صنع رزق احیاء وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کی تفسیر کی جاتی ہے معدوم کو نکالنے کے ساتھ عدم سے وجود کی جانب (یہ تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل و نقل کے متفق ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ وہ عالم کا خالق اسکو بنانے والا ہے اور کسی شئی پر اسم مشتق کے اطلاق کے ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کا ایسا وصف ہو جو اس کے ساتھ قائم ہو (تکوین اللہ کی صفت) ازلیہ ہے چند وجوہ کی بنا پر۔

تشریح: ما قبل میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ میں سے تین میں زیادہ اختلاف ہے (۱) کلام (۲) تکوین (۳) ارادہ۔ کلام کے متعلق تفصیلی گفتگو گذر چکی ہے۔ یہاں سے کثرت اختلاف والی دوسری صفت کا بیان ہے تکوین کی تعریف کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ کسی معدوم چیز کو وجود میں لانا تکوین ہے اور تکوین کے کئی نام ہیں (۱) فعل (۲) خلق (۳) تخلیق (۴) ایجاد (۵) احداث (۶) اختراع وغیرہ۔

اولاً یہاں یہ بات ذہن نشین کیجئے تکوین کے سلسلہ میں علماء کلام سے جو اختلافات ثابت ہیں اسکی تفصیل یوں ہے۔ شیخ ابو الحسن اشعریؒ اور ان کے اتباع کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ سات ہیں حیوٰۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام، صفت تکوین کو یہ حضرات مستقل صفت نہیں مانتے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ یہ صفت اضافی ہے اور حادث ہے اور اصل ارادہ اور قدرت ہے چنانچہ جب کسی شئے کے ساتھ قدرت اور ارادہ متعلق ہوتا ہے اور اسکو عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے تو اسی کا نام تکوین ہے جو درحقیقت قدرت ارادہ کا مظہر ہے۔ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ آٹھ ہیں اور آٹھویں صفت مستقلہ ازلیہ تکوین ہے اور ارادہ اور قدرت اور تکوین کو ایک کہنا درست نہیں ہے کیونکہ قدرت ایسی صفت ہے جو مقدور کے صدور عن القادر کو صحیح قرار دیتی ہے اور ارادہ ایسی صفت ہے جو صدور مقدور کو ترجیح دیکر اسکو منصۂ وجود پر لاتی ہے اور تکوین ایسی صفت ہے جو مقدور میں اثر انداز ہو کر اسکو مختلف کیفیات و حالات سے دوچار کرتی ہے چنانچہ جب مقدور میں رزق کے حالات پیدا ہوتے ہیں تو تکوین کا نام ترزیق ہے تکوین کا تعلق حیات سے ہوتا ہے تو تکوین کا نام احیاء ہے وغیرہ وغیرہ۔

اب تیسرا مذہب بھی دیکھئے جو بعض علماء ماوراء النہر کا ہے ان حضرات کا نظریہ ہے کہ ترزیق اماتۃ

اور ارادہ وغیرہ صفات حقیقیہ ہیں، یا ارادہ یا تکوین کے مظاہر نہیں ہیں تو ان کے مذہب کے مطابق صفات حقیقیہ کی تعداد لا تعد و لا تحصیٰ ہو جائے گی۔

اب تین مذاہب کو جان لینے کے بعد یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہنی چاہئے کہ کتاب میں اول و دوم مذہبوں کا ذکر کیا گیا ہے، نیز یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ شارح متن اشعری ہیں اور ماتن ماتریدی ہیں لہٰذا شارح پہلے ماتن کے کلام کی شرح کریں گے اور اس کے بعد اپنے موقف کی تائید کرتے رہیں گے۔

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو سمجھئے کہ تکوین اللہ کی صفت ازلیہ ہے اب اس میں دو دعوے ہو گئے (۱) تکوین کا صفت ہونا (۲) اس کا صفت ازلیہ ہونا۔ پہلے دعویٰ پر دو دلیلیں شارح نے بیان کی ہیں (۱) عقل و نقل کا اتفاق ہے کہ باری تعالیٰ عالم کا خالق اور اس کا مکوّن ہے (۲) جب اس کا مکوّن ہونا ثابت ہو گیا تو ماقبل میں قاعدہ گذر چکا ہے کہ جس کے لئے صیغہ مشتق ثابت ہوگا اس کیلئے مبدأ اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ جب وہ مکوّن ہے تو اس کے لئے صفت تکوین ثابت ہے۔ دلیل اول، اطباق کا ہے اور ثانی کو لامتناع الخ سے بیان کیا گیا ہے

تنبیہ: ... مکوّن نہ ہو ... الخ کی خبر ثانی نہیں ہے بلکہ خبر کی تفسیر ہے یعنی الخ ہے۔ دوسرا دعویٰ تکوین کے ازلی ہونے کا ہے اس پر شارح نے چار دلیلیں نقل فرمائی ہیں۔

الاول انہ یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لما مرّ

ترجمہ: پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ممتنع ہے ان دلائل کی وجہ سے جو مذکور ہو چکے۔

تشریح: پہلی دلیل صفت تکوین کے ازلی ہونے کی یہ ہے کہ اگر اسکو حادث مانا جائیگا تو اللہ تعالیٰ کیساتھ صفت حادثہ کا قیام لازم آئیگا یا الفاظ دیگر باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا جبکہ ماقبل میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام ممتنع اور محال ہے ورنہ اس کا حادث ہونا لازم آئیگا۔ اس خرابی سے بچنے کیلئے صفت تکوین کا ازلی ہونا ضروری ہے۔

الثانی انہ وصف ذاتہ فی کلامہ الازلی بانہ الخالق فلو لم یکن فی الازل خالقاً لزم الکذب او العدول الی المجاز واللازم باطل ای الخالق فیما یستقبل او القادر علی الخلق من غیر تعذر الحقیقۃ علی انہ لو جاز اطلاق الخالق علیہ بمعنی القادر علی الخلق لجاز اطلاق کل ما یقدر ہو علیہ من الاعراض علیہ

ترجمہ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو متصف کیا ہے اپنے کلام ازلی میں اپنے خالق ہونے کے ساتھ تو اگر وہ ازل کے اندر خالق نہ ہو تو کذب لازم آئیگا یا مجازی جانب عدول لازم آئے گا یعنی خالق آئندہ زمانہ میں یا خالق بمعنی قادر علی الخلق حقیقت کے متعذر ہونے کے بغیر باوجود اس بات کے کہ اگر جائز ہوا اس پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ جائز ہوگا سب اعراض پر اس چیز کا اطلاق جس پر وہ قادر ہے۔

تشریح صفت تکوین کے ازلی ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شرع نے اپنے کو اپنے کلام ازلی کے اندر خالق کہا ہے اور خالق و مکون متحد ہیں تو جب وہ ازل سے خالق و مکون ہے تو ازل ہی سے اس کے ساتھ صفت تکوین کا ہونا ضروری ہے ورنہ اگر تکوین کو حادث مانیں گے تو اللہ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئیگا یعنی وہ مکون فی الازل نہیں ہے حالانکہ اپنے کو ازل میں مکون کہا ہے۔

اس تقریر کی اس دلیل کا جواب امام غزالیؒ نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنی ہیں کہ آئندہ خالق ہوگا۔ اور صاحب جمع الجوامعؒ نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنی ہیں قادر علی الخلق یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت تھی اگرچہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔

شارح علامہ کی جانب سے ان دونوں جوابوں پر نکیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں جوابوں میں تأمل ہے کیونکہ یہ دونوں خالق کے مجازی معنی ہیں اور اصول یہ مسلم ہے کہ اگر حقیقی معنی متعذر نہ ہوں تو معنی مجازی کی طرف عدول جائز نہیں اور یہاں حقیقی معنی درست ہیں تو یہ تاویلیں خلاف اصول ہوں گی نیز صاحب جمع الجوامع کے جواب میں اور بھی خامی ہے اور وہ یہ ہے کہ انھوں نے قدرت علی الخلق کی وجہ سے باری تعالیٰ کو خالق فی الازل مانا ہے تو اس کا تو یہ مطلب ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کو جن چیزوں پر قدرت ہے ان تمام اشیاء سے اسم فاعل کا اطلاق جائز ہے حالانکہ یہ غلط ہے ورنہ تو قادر علی الجماع کی وجہ سے اس کو مجامع اور قادر علی الاکل کی وجہ سے اس کو آکل کہنا جائز ہونا چاہئے وقس علی ہذا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ امام غزالیؒ اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔

الثالث أنه لو كان حادثا فإما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال ويلزم منه استحالة تكوين العالم مع أنه مشاهد وإما بدونه فيستغني الحادث عن المحدث والإحداث وفيه تعطيل الصانع.

ترجمہ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہو تو وہ دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگی تو تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کے تکوین کا استحالہ لازم آئے گا باوجودیکہ وہ مشاہد ہے۔ یا بغیر اس کے (یعنی دوسری تکوین کی وجہ سے معرض وجود میں آئے بغیر) حادث کا محدث اور احداث سے استغناء لازم آئیگا اور اس میں صانع کی تعطیل ہے۔

تشریح یہ صفت تکوین کے ازلی ہونے کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کو حادث مانا جائے گا تو اب دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس صفت تکوین کا وجود دوسری تکوین کی وجہ سے ہوگا یا خود بخود ہوگا۔ پہلی صورت میں تسلسل لازم آئے گا جس کا محال ہونا مسلم ہے اور دوسری صورت میں حادث کا محدث سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور یہ بھی باطل ہے جس میں صانع کی تعطیل لازم آتی ہے۔

الرابع أنه لو حدث لحدث إما في ذاته فيصير محلا للحوادث أو في غيره كما ذهب إليه أبو الهذيل من أن تكوين كل جسم قائم به فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفاء في استحالته.

ترجمہ اور چوتھی دلیل یہ ہے کہ تکوین اگر حادث ہو تو اس کا حدوث یا تو باری تعالیٰ کی ذات میں ہوگا تو وہ محل حوادث ہو جائیگا یا اس کے غیر میں ہوگا جیسا کہ اس کی جانب ابو ہذیل گیا ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے تو ہر جسم اپنے نفس کیلئے خالق اور مکون ہو جائیگا اور اس کے استحالہ

وہ امر موہوم ہوتا ہے جسکو کسی دوسرے کی نسبت سے سمجھا جاتا ہے جیسے تکوین اضافات میں سے ہے کیونکہ اسکو غیر مکون کے ذہن میں سمجھا جاتا ہے اور اس کی تشریح مثلاً تخلیق بغیر مخلوق کے سمجھ میں نہیں آسکتی۔ اور اعتبارات عقلیہ ان امور کو کہا جاتا ہے جن کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ اعتبار کرنے والوں کے ذہنوں میں ہی انکا قیام ہو تو صفت تکوین اعتبار عقلی اور اضافی شئے ہے جس طریقے سے مندرجہ اشیاء۔ اضافات و تکوین اور اعتبارات میں سے ہیں جیسے مثلاً اللہ تعالیٰ ہر چیز سے پہلے ہے سب کے ساتھ ہے اور سب کے بعد میں رہے گا۔ یہ تینوں چیزیں اضافات میں سے ہیں کیونکہ قبلیت اور معیت اور بعدیت بغیر دوسری شئی کے متصور نہیں ہو سکتی (۲) اسی طرح باری تعالیٰ کا مذکور بالسنتہ ہونا بھی امر اضافی ہے کیونکہ مذکور اس وقت ہوگا جب کہ السنہ موجود ہوں (۳) معبود ہونا بھی امر اضافی ہے کیونکہ اس کے معنی بغیر عابد کے وجود کے نہیں ہو سکتے اس لئے کہ معبود اسی کو کہتے ہیں جس کا کوئی عابد ہو اور جس کا کوئی عابد نہ ہو وہ معبود کیسے ہوگا (۴) مارنا جلانا بھی امر اضافی ہے کیونکہ جسکو مارا جائے یا جلایا جائے بغیر اس کے معنی تحییت اور امیت متصور نہیں ہو سکتے اس لئے کہ جب کوئی ذی اماتت و احیاء چیز موجود ہوگی تو اسی وقت محیی اور ممیت بھی ہوگا تو جس طرح مندرجہ بالا اشیاء امور اضافیہ ہیں اسی طرح یہ بھی امر اضافی ہے اور جس طرح ان اشیاء مذکورہ کو حادث ماننے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی بعینہ اسی طرح تکوین کو حادث ماننے میں کوئی خرابی لازم نہیں آسکتی۔

والحاصل فی الازل الخ اس عبارت کا عطف علی انہ من الاضافات میں انہ کی ضمیر پر ہے۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ تکوین اضافات میں سے ہے مستقل صفت نہیں بلکہ حادث ہے اور جو چیز قدیم ہے وہ صفت قدرت و ارادہ ہے۔

شارح کی زبانی اسی بات کو تفصیل و تشریح کے ساتھ یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز ازلی اور قدیم ہے وہ تخلیق اور ترزیق وغیرہ کا مبدا ہے اور مبدا کیا ہے؟ تو قدرت اور ارادہ کے کسی اور چیز کے مبدا ہونے پر دلیل قائم نہ ہو سکی یعنی ان دونوں کے ماسوا کسی اور صفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہیں ہو سکی کہ اسکو مبدا ان صفات کا کہا جائے بلکہ مبدا تخلیق و ترزیق وغیرہ صرف قدرت و ارادہ ہیں اور قدرت و ارادہ مبدا اسلئے ہیں کہ قدرت کا تعلق شئی کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر کو اس بات پر قدرت رہتی ہے کہ وہ مقدور کو وجود میں لائے اور نہ لائے مگر جب قدرت کے ساتھ ارادہ کا انضمام ہو جاتا ہے اور دونوں اکٹھا ہو جاتے ہیں تو شئی کی دونوں جانبوں (عدم و وجود) میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر ارادہ کا تعلق جانب وجود سے ہوا ہو تو شئی موجود ہوگی۔ بصورت دیگر معدوم تو معلوم ہوا کہ ارادہ جب قدرت کے ساتھ منضم ہوتا ہے تو ترجیح احد الطرفین ہو جاتی ہے اور اسی ترجیح احد الطرفین کا نام تکوین ہے تو اس تقریر سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ تکوین صفت مستقل نہیں ہے بلکہ ارادہ و قدرت کے سنگم سے وجود میں آتی ہے اور پھر تکوین مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے کبھی بشکل تخلیق

حدوث سے ان کا حادث ہونا اور ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح
تکوین صفت مستقلہ ازلیہ ہے اس کے قدیم ہونے سے بھی مکوّن کا قدیم ہونا لازم نہیں آئیگا۔ یہ ماتنؒ کے
کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے دو رخ ہیں، پہلا تو یہی جو مذکور ہوا یعنی مکوّن حادث اور تکوین
قدیم ہے اور ان دونوں کا تعلق حادث ہے اور دوسرا رخ یہ ہے کہ تکوین قدیم اور اس کا تعلق بھی قدیم
ہے کیونکہ باری تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں فلاں وقت میں فلاں فلاں چیز معرض ظہور میں آنی ہے تو
تکوین کا تعلق مکوّن سے قدیم ہوا پھر بھی تکوین کو قدیم اور مکوّن کو حادث کہا جائیگا، مکونات کے اوقات
کے حادث ہونے کی وجہ سے مگر شارحؒ نے اس متن کے بعد "فالتکوین باق ازلا وابدا والمکون" کہکر جواب کے
پہلے رخ کی تعیین فرمادی۔

تنبیہ :- ماتنؒ نے جس بات کی تصریح فرمادی کہ باری تعالیٰ جیسے عالم کا صانع اور مکوّن ہے ایسے ہی اس
کے ہر ہر جزء کا صانع اور مکوّن ہے اس تصریح کی وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں نے بعض اجزاء عالم کو مصنوعات
باری سے شمار نہیں کیا ان پر رد ہو جائے جیسے فلاسفہ کہ انھوں نے ہیولیٰ اور صورت اور عقول عشرہ وغیرہ
کو قدیم مانا ہے جن کی تعریف اوائل میں گذر چکی ہے۔ وتعلقهما میں هما کا مرجع علم و قدرت ہے
مع قدمها میں ہا کا مرجع صفات ہے۔ قدم متعلقاتها میں ہا کا مرجع صفات ہے۔ تکوین
تعلقاتها میں ہا کا مرجع صفت ہے۔

وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى وصفة من صفاته
لزم تعطيل الصانع واستغناء الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل او لا فليكن
التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به۔

ترجمہ اور یہ تحقیق ہے اس کی جو کہا جاتا ہے کہ عالم کا وجود اگر اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات
میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کی تعطیل اور حوادث کا موجد سے استغناء
لازم آئیگا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق رکھے تو یہ تعلق یا تو مستلزم ہوگا اس کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود
اس سے تعلق رکھتا ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے یا نہیں مستلزم ہوگا، تو تکوین بھی قدیم
ہوگی اس مکوّن کے حدوث کے ساتھ ساتھ جو تکوین سے تعلق رکھتا ہے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ نے اعتراض سابق کا جو جواب
دیا ہے تو تلخیص و اختصار کے ساتھ یہ وہ جواب ہے جس کو صاحب الاصول العمادیؒ نے

محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا۔

ترجمہ پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ قدیم اور حادث بالذات کے معنی میں اس تفصیل کے مطابق کہ جس کے قائل فلاسفہ ہیں۔ اور بہرحال متکلمین کے نزدیک پس حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے خلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ اس معنی کے اعتبار سے حدوث کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ وہ محتاج الی الغیر ہو اس سے صادر ہو رہا ہو ایسا دائم ہو غیر کے دوام کے ساتھ جیسا کہ اسی جانب فلاسفہ گئے ہیں ان ممکنات کے سلسلے میں جنکے قدم کا انہوں نے دعویٰ کیا ہے، جیسے مثلاً ہیولیٰ۔

تشریح شارح یہاں سے صاحب کتاب کے جواب پر نکیر کر رہے ہیں اس جواب کو سمجھنے سے پیشتر وہ تقریر و تفصیل جو ماقبل میں "العالم بجمیع اجزائہ محدث" کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں ذہن نشین رکھئے اور قدیم ذاتی و زمانی اور حادث بالذات و بالزمان کی تعریف اور ان کی اصطلاح بھی ذہن نشین رکھئے اور اس کے بعد سنئے کہ شارح فرماتے ہیں کہ حضور صاحب کتاب نے جو جواب فلاسفہ کے استدلال کا دیا ہے وہ فلاسفہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اور جب جواب ان کی اصطلاح کے مطابق ہے تو اس کے وزن کا خود اندازہ کر لیجئے کیونکہ آپ نے فرمایا ہے کہ مکون کے تکوین کے ساتھ تعلق کو مان لینا خود اس کو حادث مان لینا ہے تو یہ وہی بات ہوگی جو فلاسفہ نے کہی ہے، ہیولیٰ و صورت وغیرہ جن کو وہ قدیم مانتے ہیں بالذات نہیں مانتے بلکہ قدیم بالزمان مانتے ہیں اور بالذات حادث مانتے ہیں کیونکہ ان کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہے یعنی صانع عالم کے ساتھ ہے اگرچہ زمانہ کے اعتبار سے دونوں میں کچھ انفکاک نہیں ہے تو محض تعلق سے تو اہل حق کی اصطلاح کے مطابق حادث ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ متکلمین کے نزدیک حادث اسکو کہتے ہیں جس کے وجود کی ابتداء و آغاز ہو یعنی اس پر عدم طاری رہ چکا ہو اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو۔ خلاصہ کلام جواب تو آپ کا عمدہ تھا مگر بایں معنی یہ تو مخالفین کی اصطلاح کے مطابق ہے اس لئے جواب محل نظر ہے۔

تنبیہ صادرا عنہ بدوامہ سے اشارہ ہے صدور بطریق ایجاب کی جانب جیسے کہ فلاسفہ کا مذہب ہے تو صادر محتاج بھی ہوا اور قدیم بالزمان بھی ہوا۔ کما لا یخفی

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختيار دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه

ترجمہ ہاں جبکہ ہم ثابت کر دیں عالم کے صادر ہونے کو صانع سے بالاختیار نہ کہ بالایجاب ایسی دلیل سے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ہو جائیگا قائم ہونا وجود مکونات کے تعلق کا طریق تکوین کے ساتھ قائل ہونا ان کے حدوث کا۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ صاحب کفایہ کا جواب جس میں سے جو بالا خامیاں ہیں لیکن ان کے جواب میں یہ گنجائش ہے کہ تھوڑے سے تصرف کے ساتھ وہ درست ہو سکتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو قادر مختار ثابت کر دیا جائے یعنی یہ بات صاف کر دی جائے کہ اللہ تعالیٰ سے عالم کا صدور بالایجاب نہیں بلکہ بالاختیار ہے تو پھر یہ کہنا صحیح ہو جائیگا کہ وجود مکونات کا تکوین کے ساتھ متعلق ہونا اس بات کو مستلزم ہے کہ عالم حادث ہے اور اس پر عدم طاری رہ چکا ہے کیونکہ قادر مختار کی مصنوعات و مکونات قدیم نہیں ہوا کرتیں۔

تنبیہ :- لیکن اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ باری تعالیٰ کا قادر مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو ورنہ دور لازم آئیگا کہ حدوث عالم موقوف ہے صانع کے قادر مختار ہونے پر اور اس کو قادر مختار ہونا موقوف ہے حدوث عالم پر اور یہی دور ہے جو محال و باطل ہے اور اس کے صانع مختار ہونے پر بغیر حدوث عالم پر موقوف ہوئے دلائل کثیرہ ہیں، دلائل نقلیہ بھی اور عقلیہ بھی جیسے فعال لما یرید وغیرہ، اور ایجاب صفت نقصان ہے۔ بداہت عقل کا تقاضہ ہے کہ صفت کمال یعنی اختیار اس کے اندر ہونا چاہئے۔ والبسط فی المطولات۔

ومن ههنا یشار الی ان التنصیص علی کل جزء من اجزاء العالم اشارة الی الرد علی من زعم قدم بعض الاجزاء کالهیولی والا فهم انما یقولون بقدمها بمعنی عدم المسبوقیة بالعدم لا بمعنی عدم تکونه بالغیر

ترجمہ اور اسی وجہ سے یعنی اس وجہ سے کہ حادث سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو اور قدیم جو اس کے خلاف ہو، کہا جاتا ہے کہ اجزاء عالم میں سے ہر جزء کی تصریح اشارہ ہے رد کرنے کے لئے ان لوگوں پر جنہوں نے گمان کیا بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا جیسے ہیولیٰ، ورنہ وہ تو کہتے ہیں ہیولیٰ کے قدیم مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں نہ کہ اس کے غیر سے متکون نہ ہونے کے معنی میں۔

تشریح ومن ههنا کا مطلب یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس پر عدم طاری ہوا ہو اور قدیم وہ ہے جس پر عدم طاری نہ ہوا ہو تو شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مصنف نے کل جزء من اجزاءہا کی تصریح فرمائی ہے جیسا کہ متن میں گزرا جس کا مطلب بھی پہلے بیان کیا جا چکا

کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب مکوّن اور تکوین کو ایک کہا جائیگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ مکوّن خود اپنا مکوّن ہے یعنی اس نے خود اپنے کو پیدا کر لیا ہو اور یہ خرابی اسلئے لازم آئیگی کہ جو مکوّن ہے وہی تکوین ہے یعنی مکوّن کے ساتھ تکوین قائم ہے تو وہ مکوّن ہوگیا اور مکوّن پہلے سے مانا ہوا ہے لہٰذا یہ معلوم ہوا کہ مکوّن خود بخود مخلوق ہوا ہے تو اس صورت میں مکوّن صانع سے مستغنی ہوگا اور اس کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور مکوّن کا قدیم ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تکوین کو عین مکوّن کہنا باطل ہے یہ پہلی خرابی کا بیان ہے۔

وان لا یکون للخالق تعلق بالعالم سوی انہ اقدم منہ وقادر علیہ من غیر صنع و تاثیر فیہ ضرورۃ تکونہ بنفسہ وھذا لا یوجب کونہ خالقاً والعالم مخلوقاً فلا یصح القول بانہ خالق للعالم وصانع لہ ھذا خلف۔

ترجمہ اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا اس کے علاوہ کہ خالق عالم سے اقدم ہے اور اس کے اوپر قادر ہے بغیر کسی کاریگری اور بغیر اس میں کسی تاثیر کے عالم کے بذات خود مکوّن ہونیکی ضرورت کیوجہ سے اور یہ اس کے خالق اور عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو پھر اس کو خالق عالم اور صانع عالم کہنا صحیح نہ ہوگا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح یہ دوسری خرابی کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپنے یہ بات فرض کرلی ہے کہ عالم اور مکوّن عین تکوین ہیں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لئے یہ بات ماننی پڑے گی کہ عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے (اور دوسری دلیل کے پہلے جزء میں یہی بات ثابت کی گئی ہے کہ مکوّن خود بخود مخلوق ہو جائیگا) اور جب عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صانع نے عالم میں کوئی اثر نہیں دکھایا اور اس میں کوئی کاریگری نہیں کی، تو پھر تو صانع اور عالم کا تعلق برائے نام ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صانع عالم پر قادر ہے مگر وہ بھی برائے نام کیونکہ اس کا عالم میں کوئی اثر ہی نہیں، دوسری بات اور یہ ہے کہ صانع عالم سے مقدم ہے پس اس کے علاوہ صانع اور عالم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ خلاصہ کلام جب مکوّن خود بخود ہوگا تو صانع کا تعلق عالم کے ساتھ اس کے سوا کچھ نہ ہوگا کہ وہ عالم پر قادر ہے اور مقدم ہے اور کوئی تاثیر خالق کی عالم میں نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کو خالق عالم کہنا بھی درست نہ ہوگا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مسلم مفروض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی عالم کا صانع ہے۔ بہرحال اس دلیل سے ثابت ہوا کہ اگر تکوین کو عین مکوّن مانا جائے تو محال مذکور لازم آتا ہے اس لئے کہنا پڑے گا کہ تکوین مکوّن کا غیر ہے۔ وھو المطلوب۔

وان لا يكون الله تعالى مكونا للاشياء ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قائما بذات الله تعالى۔

ترجمہ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون نہ ہوگا اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ مکون کے کوئی معنی نہیں مگر وہ کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب کہ عین مکون ہے تو تکوین اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہوگی۔

تشریح یہ تیسری خرابی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جو لوگ تکوین کو عین مکون مان رکھا ہے اس لئے اللہ تعالیٰ کا مکون ہونا ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ مکون تو اسکو کہتے ہیں جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور یہاں تکوین مکون کے ساتھ قائم ہے کیوں کہ تکوین عین مکون ہے اسلئے تکوین اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہ ہوگی لہٰذا پھر اللہ تعالیٰ مکون کیسے ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا مکون نہ ہونا بدیہی البطلان ہے۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ تکوین کا عین مکون ہونا بھی باطل ہے۔

وان يصح القول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهما واحد۔

ترجمہ اور (لازم آئیگی یہ بات) کہ صحیح ہو جائے کہنا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر سواد کا خالق ہے اسلئے کہ خالق اور اسود کے کوئی معنی نہیں مگر وہ ذات جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور یہ دونوں ایک ہیں تو ان دونوں کا محل ایک ہے۔

تشریح یہ چوتھی خرابی ہے جو تکوین کو عین مکون ماننے کی وجہ سے لازم آتی ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ آپ نے جب تکوین اور مکون کو ایک مان لیا ہے تو ایک کالا پتھر ہے اس کی سیاہی مکون ہے اور مکون چونکہ عین تکوین ہے تو یہ کہنا جائز ہوگا کہ اس پتھر کی سیاہی کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ مکون وہ ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین عین مکون ہے تو تکوین اسود کے ساتھ قائم ہوگی اور اسود وہ پتھر ہے تو اسود سواد کا مکون اور خالق ہوگیا اور ایسے ہی یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ پتھر سواد کا خالق ہے کیونکہ یہ تو صحیح ہے کہ خالق وہ ہے جس کے ساتھ خلق قائم ہے اور اسود وہ ہے جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور خلق و سواد ایک ہیں اس لئے کہ خلق تو تکوین ہے اور اسود مکون ہے اور تکوین عین مکون ہے تو خلق و سواد ایک ہو گئے اور خلق و سواد کا محل بھی ایک ہے یعنی پتھر۔ خلاصۂ کلام پتھر و اسود کے ساتھ چونکہ تکوین قائم ہے اس لئے کہ تکوین عین مکون ہے تو اسود و پتھر ہی خالق سواد ہوں گے اور چونکہ اللہ تعالیٰ اسود

نہیں ہے تو اس کے ساتھ سواد کا بھی قیام نہ ہوگا اور تکوین عین مکون ہے تو باری تعالیٰ کے ساتھ تکوین کا قیام بھی نہ ہوگا لہٰذا اس کو خالق سواد کہنا درست نہ ہوگا البتہ اسود کو خالق سواد کہنا درست ہوگا اور یہ ظاہر البطلان ہے جو تکوین کو عین مکون ماننے کی وجہ سے لازم آیا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تکوین کو عین مکون ماننا بھی باطل ہے۔

وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل أن يتأمل في أمثال هذه المباحث ولا ينسب إلى الراسخين من علماء الأصول ما تكون استحالته بديهية ظاهرة على من له أدنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء.

ترجمہ اور یہ کل کا کل تنبیہ ہے تغایر فعل و مفعول کے حکم کے بدیہی ہونے پر لیکن عاقل کیلئے مناسب ہے کہ ان جیسی بحثوں میں تامل کرے اور راسخین علماء اصول کی جانب وہ بات منسوب نہ کرے جس کا استحالہ ایسا بدیہی ہو جو ہر اس شخص پر ظاہر ہو جس کو ادنیٰ تمیز ہو بلکہ ان کے کلام کا کوئی ایسا محمل تلاش کرے جو نزاع علماء اور خلاف عقلاء کا محل بننے کی صلاحیت رکھے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ تکوین و مکون کے غیر ہونے پر جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں یہ دلائل تو نہیں البتہ تنبیہات ہیں اسلئے کہ ان دلائل کا مقتضا فعل و مفعول کے درمیان تغایر ثابت کرنا ہے اور ان دونوں کے درمیان تغایر کا ہونا امر بدیہی ہے اور جو چیز بدیہی ہوتی ہے اس پر دلائل قائم نہیں کئے جاتے اور جو چیز وہاں بصورت دلائل مشاہد ہوتی ہے وہ دلائل نہیں ہوتے بلکہ تنبیہات ہوتی ہیں اور تنبیہ امر بدیہی پر قائم ہو سکتی ہے۔

لكنه ينبغي للعاقل الخ۔ ماقبل میں یہ بتایا جا چکا ہے کہ مصنفؒ ماتریدی اور شارح تفتازانیؒ اشعری ہیں اور یہ عبارت ماتن پر اعتراض کیلئے لائی گئی ہے اور یہاں سے شارح اشاعرہ کیطرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرمانے کی تمہید کا مقصد ہے یعنی اشاعرہ کیطرف یہ قول منسوب ہے کہ تکوین عین مکون ہے شارح کہتے ہیں کہ ان جیسے مقامات میں عاقل اور سمجھدار انسان کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ غور و فکر کرے اور ان مستحیل اور محال باتوں کو جنکے محال ہونے میں کوئی کلام ہی نہیں علماء راسخین اور فضلاء کاملین کیطرف منسوب نہ کرے کیونکہ ان کی جلالت علمی سے یہ بات ممتنع ہے کہ وہ بدیہی البطلان اور ظاہر الاستحالہ باتوں کے قائل ہو جائیں اس لئے اگر کہیں بظاہر ایسی بات پیش آئے تو ایسے مواقع پر عقلمند اور سمجھدار شخص کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کے کلام کا ایسا محمل تلاش کرے جو صحیح اور معقول ہو اور ان علماء اس میں اختلاف کی گنجائش ہو چنانچہ شارح ابوالحسن اشعری کیطرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔

فإن من قال التكوين عين المكوَّن أراد أن الفاعل إذا فعل شيئاً فليس ههنا إلا الفاعل والمفعول وأما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والإيجاد ونحو ذلك فهو أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل إلى المفعول وليس أمراً محققاً مغايراً للمفعول في الخارج ولم يُرد أن مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوَّن لتلزم المحالات۔

ترجمہ: پس تحقیق کہ جس نے کہا کہ تکوین عین مکون ہے اس نے یہ ارادہ کیا کہ فاعل نے جب کوئی کام کیا تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور بہرحال وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی نسبت مفعول کی جانب کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو خارج میں مفعول کا مغایر ہو اور انھوں نے یہ ارادہ نہیں کیا کہ بعینہٖ تکوین کا مفہوم مکون کا مفہوم ہے کہ محالات لازم آجائیں۔

تشریح: شارح نے یہ توجیہ پیش فرمائی ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ جن حضرات نے تکوین کو عین مکون کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل مثلاً ضرب انجام دیتا ہے تو خارج میں صرف دو ہی چیزیں پائی جاتی ہیں فاعل اور مفعول (ضارب اور مضروب) رہ گئے فاعل اور مفعول کے علاوہ دوسرے معنی یعنی ضرب، تو وہ ایک امر اضافی ہے جس کو ضارب اور مضروب کے تعلق سے سمجھا جاتا ہے ایسے ہی خارج میں تکوین کا وجود حقیقۃً نہ ہوگا بلکہ مکون اور مکوِّن کے تعلق سے تکوین سمجھی جائیگی تو تکوین بھی ایک امر اضافی ہوئی تو خارج میں چونکہ تکوین کا وجود نہیں بلکہ دو متضائفین کے تعلق سے اس کو سمجھا جاتا ہے تو انھوں نے یہ فرمایا کہ خارج میں پائے جانے کے اعتبار سے مکوَّن ہے اور اسی کے ساتھ تکوین بھی پائی جاتی ہے اسی مفہوم کو انھوں نے اس طرح کہہ دیا کہ تکوین عین مکون ہے حالانکہ ان کی مراد عینیت سے مفہوم کا اتحاد نہیں بلکہ وجود خارجی کا اتحاد ہے۔ معترض نے اول معنی کے اعتبار سے ان پر اعتراض کیا ہے حالانکہ ان کی مراد ثانی معنی ہیں اور یہ بات قرین قیاس بھی معلوم ہوتی ہے کہ ان علماء کی مراد واقعی ثانی معنی ہیں ورنہ اول معنی کے اعتبار سے اگر عینیت کا قول اختیار کیا جائے تو محالات لازم آئیں گے جو محققین کے شایان شان نہیں بلکہ ان کے قول کے وہی معنی مراد لئے جائیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں یعنی ثانی معنی کے اعتبار سے وہ عینیت کے قائل ہوگئے ہیں۔

وهذا كما يقال إن الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى أنه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران في العقل

بمعنیٰ ان للعقل ان یلاحظ الماھیۃ دون الوجود وبالعکس۔

ترجمہ اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین ماہیت ہے اس معنی کر کے کہ خارج میں ماہیت کا الگ تحقق اور اس کے اس عارض کا جس کو وجود کہتے ہیں کوئی دوسرا تحقق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دونوں قابل و مقبول کی طرح ہو جائیں جیسے جسم اور سواد کہ ماہیت جب ہوگی تو اس کا ہونا ہی اس کا وجود ہے لیکن یہ دونوں عقل کے اعتبار سے متغایر ہیں اس معنی کر کے کہ عقل کیلئے یہ گنجائش ہے کہ وہ ماہیت کا بغیر وجود کے اور اس کے برعکس لحاظ کرے۔

تشریح شارح کی اس تمثیل کا حاصل سمجھنے سے پہلے سمجھئے کہ ماہیات کلیہ خارج میں موجود ہیں لیکن وہ اپنے افراد کے ضمن میں وہ خارج میں موجود ہیں۔ ماقبل میں بھی اس کا بیان گذر چکا۔ اور ہم شرح سلم میں مکمل بسط سے بیان کر چکے ہیں اسی طرح کسی شئی کی ماہیت کا مفہوم اور ہے اور اس کے وجود کا مفہوم اور ہے باعتبار مفہوم ان دونوں کو متحد کہنا غلط ہے، خلاف بداہت ہے لیکن خارج میں وجود الگ اور ماہیت الگ نہیں پائی جا سکتی یعنی خارج میں ماہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی ماہیت کا تحقق ہے اور چونکہ عقل وجود خارجی سے مجرد اشیاء کا تصور کر لیتی ہے اور ان پر احکام کا نفاذ کر دیتی ہے جیسے تمام کلیات کو عقل بغیر جزئیات وافراد کے اپنے گرفت میں لے لیتی ہے بالفاظ دیگر تعقل کے اعتبار سے کلیات اور جزئیات میں انفکاک ہے اور تحقق کے اعتبار سے اتحاد ہے ایسے ہی وجود اور ماہیت میں باعتبار تعقل مغایرت ہے اور باعتبار تحقق اتحاد ہے۔ جب یہ ساری تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے کہ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ بالکل اسی طرح تکوین اور مکون تعقل کے اعتبار سے مغایر ہیں اور تحقق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں تو ماتریدیہ نے ان دونوں کو غیر کہا یعنی باعتبار تعقل، اور اشعری نے ان دونوں کو عین کہا یعنی باعتبار تحقق لہٰذا پھر ان دونوں قولوں میں کوئی تعارض نہیں رہے گا۔

فلا یتم ابطال ھذا الرأی الا باثبات ان تکوین الاشیاء وصدورھا عن الباری تعالیٰ یتوقف علی صفۃ حقیقیۃ قائمۃ بالذات مغایرۃ للقدرۃ والارادۃ۔

ترجمہ پس تام نہیں ہوگا اس رائے کو باطل کرنا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اشیاء کا تکوین اور انکا صدور باری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقیہ پر موقوف ہے جو قائم بالذات ہو قدرت وارادہ کے مغایر ہو۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ کا یہ قول کہ تکوین عین مکوَّن ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ تکوین امر اعتباری ہے تو ان کا تکوین کو امر اعتباری کہنا ان دلائل سے باطل نہیں ہو سکتا جو ماتریدیہ نے ماقبل میں ذکر کئے ہیں بلکہ اسکو اگر ماتریدیہ باطل کرنا چاہتے ہیں تو اس کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ ماتریدیہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ سے اشیاء و مکونات کا صدور کسی ایسی صفت پر موقوف ہے جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہو اور وہ صفت قدرت و ارادہ کا غیر ہو، اگر یہ بات ثابت کر دی گئی تو اشاعرہ نے جو تکوین کو امر اعتباری کہا ہے ان کا یہ قول باطل ہو جائیگا مگر کیا کیا جائے ماتریدیہ ایسی کوئی صفت ثابت نہیں کر سکے۔ لہذا پھر تکوین کو امر اعتباری کہنا درست ہوگا اور اصلی صفت قدرت و ارادہ ہی ہیں انہیں کو تکوین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

تنبیہ نمبر ۱ :- ابھی کچھ دیر پہلے کہا گیا تھا کہ اشاعرہ کی طرف منسوب قول (تکوین عین مکون ہے) کی کوئی ایسی تاویل کی جائے جو مابین العلماء سبب اختلاف بن سکے چنانچہ ابھی جو توجیہ ذکر کی گئی ہے یہ اختلاف کی صلاحیت رکھتی ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ اشاعرہ نے تکوین کو امر اعتباری مانا ہے اور ماتریدیہ نے اس کو مستقل صفت قرار دیا ہے اور ماتریدیہ نے جو دلائل ذکر کئے ہیں اس سے صفت تکوین کا مستقل صفت ہونا اور امر اعتباری نہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شارح (جو اشعری ہیں) کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابوالحسن اشعری کا قول کہ تکوین امر اعتباری ہے صحیح ہے نہ کہ ماتریدیہ کا چنانچہ تائیداً اشاعرہ میں آئندہ آنے والی عبارت ذکر فرما رہے ہیں۔

تنبیہ نمبر ۲ :- قابل: قبول کرنیوالا۔ مقبول: جسکو قبول کیا جائے۔ جسم اسود: اس میں جسم قابل ہے جس نے سیاہی کو اپنے اندر قبول کیا ہے۔ اور اسود مقبول ہے جس کو جسم نے قبول کر لیا ہے یعنی سواد اور جسم کا خارج میں وجود الگ الگ ہے مگر ان دونوں میں اجتماع ہو گیا ہے اور وجود اور ماہیت میں ایسی بات نہیں دونوں کا وجود خارجی الگ ہو اور پھر دونوں کا اجتماع ہوا ہو، بلکہ آخر الذکر میں دونوں کا وجود خارجی ہی سے متحد ہے۔

تنبیہ نمبر ۳ :- ماحصل بحث فقیر کے ظن کے مطابق اگرچہ تصریح اس کی شراح کے یہاں نہیں ملی یہ ہے کہ فریقین کے درمیان مذکورہ نزاع نزاع لفظی ہے نہ کہ حقیقی یعنی اشاعرہ نے قدرت کو بشرط شئی (مرتبہ خلط و اعتبار) میں ملحوظ رکھا ہے یعنی وہ قدرت جو منضم مع الارادہ ہو اور یہی مجموعہ مراد ہے تکوین سے تو انہوں نے اسکو صفت مستقلہ شمار کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور ماتریدیہ نے قدرت و ارادہ میں سے ہر ایک کو لابشرط شئی (مرتبہ تجرید) میں رکھا ہے اور اسی درجہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو علی سبیل الانفراد تکوین سے تعبیر نہیں کر سکتے لہذا مجموعہ الگ چیز شمار ہوگی اسی وجہ سے فریق ثانی نے اسکو صفت مستقلہ قرار دیا ہے

واللہ اعلم بالصواب

والتحقيق ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الى القدرة يسمى ايجادا له واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك فحقيقته كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق بحسب خصوصيات المقدورات خصوصيات الافعال كالتصوير والترزيق والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے موافق قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے سلسلے میں اسکے پائے جانے کے وقت میں جب یہ تعلق قدرت کیطرف منسوب ہو تو اس کا نام ایجاد ہے اور جب قادر کیطرف منسوب ہو تو اس کا نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل ہے تو تکوین کی حقیقت ذات کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اسکی قدرت متعلق ہو وجود مقدور کے ساتھ مقدور کے وجود کے وقت میں پھر مقدورات کی خصوصیات کے اعتبار سے خصوصیات افعال متحقق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت اور اس کے علاوہ اس حد تک جو ختم ہونے کے قریب نہیں ہے۔

تشریح: شارح اپنی اس عبارت سے اشعری کی زبردست حمایت فرمارہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ مقدور کے زمانۂ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ جب تعلق قدرت کو منسوب کیا جائے تو اس کا نام ایجاد ہوتا ہے اور جب اس تعلق قدرت کو قادر کیطرف منسوب کردیا جائے تو اس کا نام خلق اور تکوین ہوجاتا ہے تو خلاصہ یہ ہوا کہ تکوین ایک امر اضافی ہے چنانچہ تکوین کہتے ہیں کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ ان کے زمانۂ وجود میں ہو پھر اس کے بعد مقدورات کی خصوصیات کی وجہ سے افعال میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے اسماء میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں چنانچہ قدرت کا اگر رزق سے تعلق ہوگا تو اسکو ترزیق کہا جائیگا۔ اور اسی طرح حسب اختلاف متعلق کبھی تصویر کبھی احیاء کبھی اماتت وغیرہ ناموں سے موسوم کردیا جاتا ہے۔

واما كون كل من ذلك صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات.

ترجمہ اور بہرحال ان میں سے ہر ایک کا صفت حقیقیہ ازلیہ ہونا ان باتوں میں سے ہے جنہیں بعض علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں تعدد کی بہت تکثیر ہے اگرچہ وہ متغایرہ نہ ہوں اور اقرب وہ ہے جس کی جانب ان میں سے محققین گئے ہیں اور وہ یہ ہے کہ کل کا مرجع تکوین کیطرف ہے اس لئے کہ تکوین اگر حیات سے متعلق ہو تو اس کا نام احیاء رکھا جائیگا اور اگر موت سے متعلق ہو تو اماتت اور صورت کے ساتھ تو تصویر اور رزق کے ساتھ تو ترزیق وغیرہ تو سب تکوین ہیں اور (اسماء کا) خصوص متعلقات کی خصوصیت کی وجہ سے ہے۔

تشریح ازلی بحث تکوین میں یہ بات عرض کی گئی تھی کہ علماء متکلمین کے یہاں تین جماعتیں ہیں۔ ایک ماتریدیہ کی جو تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزیق وغیرہ کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں اور دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو تکوین کو اصل نہ مان کر قدرت و ارادہ کو اصل مانتے ہیں تیسری جماعت وہ ہے جس کا یہاں شارح ذکر فرمارہے ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کیطرح ترزیق اور احیاء و اماتت تخلیق و ترزیق وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا اب صفات بے شمار ہو جائیں گی۔ یہ مذہب علماء ماوراء النہر کا ہے۔ ماوراء النہر اس کا ترجمہ ہے نہر پار، جیسے ہم بولتے ہیں "ندی پار" "جمنا پار" "گنگا پار" "کالا پانی" وغیرہ۔ ایسے ہی ماوراء النہر ہے۔ اور ماوراء النہر چونکہ دریائے جیحون کے پار واقع ہے اس لئے اسکو ماوراء النہر کہا جاتا ہے، ماوراء النہر میں یہ مقامات شامل اور واقع تھے بخارا، سمرقند، نسف، اسفیجاب، خجند، تاشقند اور خجند، خوارزم، کاشغر، ماوراء النہر سے بے شمار علماء احناف پیدا ہوئے اور اس کے علاوہ بہت سے محدثین و مفسرین نے جنم لیا، مگر اس کے باوجود قوم مسلم کے جمود و تعطل اور آپس میں تنگ نظری کے نتیجے میں اپنے اسلاف کے اس مقدس ورثے اور اس پاک سرزمین کو روس اور کمیونسٹ کے سپرد کر رکھا ہے۔ خیر ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ بعض علماء ماوراء النہر نے تخلیق، ترزیق، اماتت و احیاء وغیرہ کو صفت حقیقیہ مستقلہ شمار کیا ہے۔

وفیہ تکثیر للقدماء جداً الخ۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر تخلیق و ترزیق وغیرہ کا مرجع تکوین کو قرار نہ دیا جائے بلکہ سب کو مستقل صفات حقیقیہ کہا جائے تو اگرچہ یہ تمام صفات ایک دوسرے کے باہم غیر نہیں ہیں مگر تعدد قدماء بہت زیادہ لازم آئیگا۔ اصل تو یہ تھا تعدد قدماء سے بالکلیہ احتراز کیا جاتا مگر چونکہ قرآن و احادیث سے صفات کا ثبوت ہے اس لئے ناگزیر ہوا کہ ذات باری کیلئے صفت کو ثابت کیا جائے مگر اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ جتنی کم صفات ہو سکیں اتنی کم ذات باری کیلئے ثابت کی جائیں چنانچہ بہت گھٹاتے گھٹاتے آٹھ صفات پر پہونچ کر ہم مجبور ہو گئے اس لئے آٹھ کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور تعدد قدماء کی ان صفات کو جائز قرار دیتے ہیں (کما مرّ) رہا آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا بیان تو چونکہ اس میں تعدد قدماء بہت زیادہ لازم آنے گا جس کی لا انتہائی کی حد تک لازم آئیگا اس بنا پر ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ

اور دیگر صفات کا اثبات ذکر کیا جائے۔

وَاِنَّ لِغَیْرِہٖ صِفَۃٌ اَیْضًا اسکا مطلب اگرچہ صفات کے ذیل میں گذر چکا ہے تاہم مزید وضاحت کیلئے اختصار یہاں بھی عرض ہے جس طرح اللہ کی صفت غیر ذات نہیں اسی طرح صفت باہم ایک دوسرے کی غیر نہیں ہیں مگر یہاں شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ صفات باہم ایک دوسرے سے متغایر نہیں ہیں تو ان سب کو مستقل ثابت کرنے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئیگا تو قدماء باہم متغایر نہیں ہو لیکن گے مگر خواہ تعدد قدماء تو لازم آئیگا جو کہ منافی توحید ہے اس لئے حق الوسع التحقیق اور جو خود ری ہے

وَالْاَقْرَبُ مَا ذَھَبَ اِلَیْہِ الخ شارح کا مذہب جیسے گذر چکا یعنی التحقیق کے ضمن میں لہٰذا اس عبارت میں الاقرب جو مسلک شارح بیان کر رہے ہیں وہ ان کا اپنا مذہب نہیں ہے بلکہ یہ مسلک ان لوگوں کے مسلک کے مقابلہ میں اقرب الی الصواب ہے جو ابھی مذکور ہوا یعنی علماء ماوراء النہر کے مسلک کے مقابلہ میں، تو یہ کے قول کو اقرب الی الصواب کہہ رہے ہیں بجائے ان کے اچھا قول اشعریہ کا ہے چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ بعض علماء ماوراء النہر کے تفریعہ کے مقابلہ میں علماء ماتریدیہ کا مذہب اقرب الی الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ تکوین، ترزیق، تخلیق وغیرہ کا مرجع ہے چنانچہ جب تکوین کا تعلق حیات سے ہوتا ہے اس کو احیاء سے اور جب ترزیق سے ہوتا ہے تو تکوین کو ترزیق سے اور صورت سے ہوتا ہے تو تصویر سے اسکو تعبیر کر دیتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ امانت و احیاء اور ترزیق وغیرہ سبھی تکوین ہیں مگر مختلف اسماء ہیں کے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ مختلف تعلق کی وجہ سے نام کی تبدیلی ہے۔

وَالْاِرَادَۃُ صِفَۃٌ لِلّٰہِ تَعَالٰی اَزَلِیَّۃٌ قَائِمَۃٌ بِذَاتِہٖ کَرَّرَ ذٰلِکَ تَاکِیْدًا وَتَحْقِیْقًا لِاِثْبَاتِ صِفَۃٍ قَدِیْمَۃٍ لِلّٰہِ تَعَالٰی تَقْتَضِیْ تَخْصِیْصَ الْمُکَوَّنَاتِ بِوَجْہٍ دُوْنَ وَجْہٍ وَفِیْ وَقْتٍ دُوْنَ وَقْتٍ۔

ترجمہ اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ازلیہ ہے جو اسکی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور مصنفؒ نے اس کو بغرض تاکید مکرر بیان کیا (دوبارہ ذکر کیا) بغرض تحقیق اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی صفت قدیمہ کو ثابت کرنے کیلئے جو مکونات کی تخصیص کا تقاضہ کرتی ہے ایک صورت میں نہ کہ دوسری صورت میں اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

تشریح ما قبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات میں سے ایک ارادہ ہے اور دیگر صفات کیطرح یہ بھی ازلی اور قدیم ہونے کے ساتھ باری عزاسمہٗ کے ساتھ قائم ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب صفات کی بحث کے اوائل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صفات باری میں سے ایک صفت ارادہ بھی ہے تو پھر یہاں دوبارہ ذکر کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی؟

شارح نے اس کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ ارادہ کا اعادہ اس لئے کیا تاکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ ارادہ کا مستقل وجود ہے اور یہ علم و قدرت کے علاوہ دوسری علیحدہ صفت ہے چنانچہ شارح "تقتضی الخ" سے اسی کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ارادہ ایک ایسی صفت ہے جو مکونات کو بعض مخصوص شکل میں بعض مخصوص اوقات میں جب عدم سے وجود میں لاتی ہے تو ان کی مقتضی ہوتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ علم اور قدرت کا حق تمام مکونات کے ساتھ برابر ہوتا ہے اور کسی حالت کو کسی دوسری حالت پر مثلاً عدم کو وجود پر یا وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ وجود کی ترجیح عدم پر بعض مخصوص رنگ و شکل کی ترجیح دوسرے بعض پر یہ ارادہ کے ذریعہ ہوتی ہے علم و قدرت کے ذریعے نہیں۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ ارادہ ایک مستقل صفت ہے جو علم و قدرت کے علاوہ ہے۔

لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ اور بالاختیار نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح فلاسفہ کی تردید کر رہے ہیں جن کا نظریہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعل بالاختیار نہیں ہے۔ اور ان کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فاعل مختار نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کام بالایجاب اور بالاضطرار ہوتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا لہٰذا اگر وہ چاہے کہ فلاں کام نہ کرے تو یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ اس کو ایک مثال سے یوں سمجھئے کہ جیسے سورج کی کرنیں اور شعاعیں سورج سے اضطراراً نکلتی ہیں اگر سورج ان کو روکنا چاہے تو روک نہیں سکتا۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں (نعوذ باللہ من ذلک)

ہم حضرت مجدد کے حوالے سے اس قول کی وضاحت ظاہر کر چکے ہیں۔ فلاسفہ کو شبہ یہ ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل بالارادہ مانا جائے تو پھر اس کیلئے صفت ارادہ کا ثبوت ہوگا پھر اس صفت کی دو صورتیں ہوں گی یہ حادث ہوگا یا قدیم ہوگا۔ اگر اس کو حادث مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے اور اگر قدیم مانا جائے تو اس کا زوال لازم آئیگا کیونکہ جب ازل سے ارادہ کسی شئی کے وجود کے ساتھ وابستہ تھا اور پھر حسب ارادہ اس کی ایجاد ہو گئی تو بعد ایجاد ارادہ ایجاد زائل ہو گیا حالانکہ ارادہ قدیم و ازلی تھا جس کا زوال لازم آ رہا ہے اسلئے انھوں نے سرے سے ارادہ ہی کا انکار کر دیا مگر یہ انکی غلط فہمی ہے کیونکہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث متعلق کے حدوث و زوال کو مستلزم نہیں ہوتا۔

تنبیہ: موجب بالذات: موجب اسم فاعل کا صیغہ ہے افعال سے جسکے معنی ہیں کہ اس کی ذات

بغیر اختیار و ارادہ کے اس سے صدور فعل کو واجب کرتی ہے جیسے آگ سے احراق کا صدور بلا آگ کے اختیار کے ہے۔

وَالنَّجَّارِيَّةُ زَعَمُوْا اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِذَاتِهٖ لَا بِصِفَتِهٖ

ترجمہ:- اور ایسا ہے جیسا کہ نجاریہ گمان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہے نہ کہ صفت کی بنا پر۔

تشریح: نجاریہ: یہ ایک فرقہ ہے جو محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن عبداللہ نجار کی طرف منسوب ہے۔ حاشیہ خیالی میں بحوالہ مطالع الانظار لکھا ہے کہ یہ جولاہا تھا۔ پھر اس فرقہ کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے یعنی ارادہ عین ذات ہے ذات کے علاوہ ارادہ الگ سے کوئی چیز نہیں۔ اور ماقبل میں گذر چکا ہے کہ یہی مذہب معتزلہ کا ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب معتزلہ کا بھی یہی مذہب ہے تو پھر فرقہ نجاریہ ہی کی کیوں تخصیص کی گئی؟ دونوں کو ذکر کرتے۔ صاحب نبراس نے لعل کی دھمکی پر شک لگاتے ہوئے کہا ہے کہ شاید انکی تخصیص اس لئے کی گئی ہو کہ یہ فرقہ صرف ارادہ کے مسئلے میں عینیت کا قائل ہے اور دیگر صفات کو مستقل ماننا ہوگا اور یہاں چونکہ ارادہ کا بیان چل رہا ہے اس لئے فقط نجاریہ کو ذکر کیا گیا ہوگا۔

وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ زَعَمُوْا اَنَّهٗ مُرِيْدٌ بِاِرَادَةٍ حَادِثَةٍ لَا فِيْ مَحَلٍّ۔

ترجمہ: اور ایسا ہے جیسا کہ بعض معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے ارادہ کے ساتھ جو حادث ہے کسی محل میں نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح بعض معتزلہ کی تردید کر رہے ہیں اور بعض معتزلہ کا مصداق عبدالجبار اور ابو علی الجبائی اور اس کا بیٹا ابوہاشم ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید تو ہے مگر ارادہ حادث ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ارادہ کے قیام کا کوئی محل نہیں لیکن ارادہ بذات خود قائم ہے انھوں نے کہا کہ اگر ارادہ کو قدیم مانا جائیگا تو مراد کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ رہا جواب اس شبہ کا تو گذر چکا ہے اور بغیر کسی محل کے قیام اس کو مستحیل مانتے ہیں۔ اگر اس کا قیام ذات باری کے ساتھ مانیں تو ذات کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے۔ اگر اس کا قیام کسی اور کے ساتھ مانیں تو یہ بھی باطل ہے کیوں کہ صفت تو اللہ کی ہے اور قائم ہے کسی دوسری شئی کے ساتھ۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ صفت کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وہ صفت ہوتی ہے۔

والكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته۔

ترجمہ: اور (رد ہے) کرامیہ پر جیسا کہ کرامیہ نے گمان کیا ہے کہ اس کا ارادہ حادث ہے اس کی ذات میں

تشریح: یہاں سے شارح کرامیہ کی تردید فرما رہے ہیں جنہوں نے ارادہ کو تو ثابت کیا ہے مگر اسکو حادث مانا ہے اور اس کا محل حدوث ذات باری کو مانا ہے اور چونکہ یہ فرقہ باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کے قیام کو جائز قرار دیتا ہے۔ حادث کہنے کے دلائل اور جوابات ماقبل میں گذر چکے ہیں بمختلف مذاہب اور نظریات کا تذکرہ ہوا جو ارادہ باری تعالیٰ سے متعلق ہیں شارح اگلی عبارات میں ان باطل نظریات و خیالات کی تردید فرما رہے ہیں اور یہی اہل حق کے دلائل ہیں جبکہ ان دلائل کے ضمن میں مخالفین کا رد بھی ہو جاتا ہے۔

والدليل على ما ذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشيئة لله تعالى مع القطع بلزوم قيام صفة الشيء به وامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى۔

ترجمہ: اور دلیل اس پر (عقیدہ پر) جو ہم نے ذکر کیا ہے وہ آیات ہیں جو ناطق ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کے سلسلے میں یقینی ہونے کے ساتھ ساتھ شئی کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شئے کے ساتھ (شئی کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شئے کے) اور ممتنع ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام۔

تشریح: ہمارا دعویٰ ماقبل میں ابھی گذرا ہے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے اب اس پر شارح پانچ دلیلیں ذکر کریں گے پہلی دلیل: نصوص قطعیہ سے اللہ کے ارادہ اور مشیت کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسے یفعل اللہ ما یشاء، یحکم ما یرید اور فعال لما یرید۔ ان دلائل قطعیہ سے پتہ چلا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفت ارادہ کا قیام ہے لہذا فلاسفہ کا قول باطل ہوگیا جنہوں نے بالکلیہ ارادہ ہی کی نفی کر دی۔ بالفاظ دیگر پہلی دلیل سے فلاسفہ کا رد ہوگیا۔ دوسری دلیل: جب کسی ذات کیلئے کوئی صفت ثابت ہوگی تو اس کا قیام بھی اسی کے ساتھ ہوگا جیسے زید کا علم زید کے ساتھ قائم ہے لہذا ارادہ الٰہی بھی اللہ کے ساتھ قائم ہوگا اس دلیل سے نجاریہ اور بعض معتزلہ دونوں کی تردید ہو گئی نجاریہ کی تردید تو ظاہر ہے کہ انھوں نے ارادہ ہی کا انکار کیا ہے حالانکہ دلیل مذکور سے اس کا ثبوت ہے اور بعض معتزلہ نے جو ارادہ کو حادث مانا ہے اسی عبارت سے انکی بھی تردید ہوگئی کیونکہ ہمارے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے اور جب صفت ارادہ حادثہ اللہ کے ساتھ قائم مانیں گے تو اس کا محل حوادث ہونا

لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو ہمارے اصول کیمطابق جب باری تعالیٰ کیلئے صفت کا ثبوت ہوگا تو بطریق حدوث نہ ہوگا لہٰذا مذکورہ عبارت سے جیسے کرامیہ کی تردید ہے ایسے ہی بعض معتزلہ کی بھی تردید ہے اس تقریر سے بعض حضرات کا یہ کہنا بیجا ثابت ہوگا کہ بعض معتزلہ کی تردید کیسے ہو گئی ؟ جواب ظاہر ہے۔

تیسری دلیل :۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال و ممتنع ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اس کی صفت ارادہ مثل دیگر صفات کے قدیم ہوگی اس میں کرامیہ کی تردید ہے جنھوں نے صفت ارادہ کو حادث تسلیم کر کے ذات واجب کے ساتھ اس کا قیام ثابت کیا ہے۔ اس دلیل سے انکی تردید ہوگئی بلکہ ان کی تو لپیٹ ہوگئی۔ ہم نے اب تک کی عبارت کو مستقل تین دلیلوں پر محمول کرتے ہوئے یہ تقریر پیش کی ہے۔ صاحب نبراس نے ان تینوں بندوں کو ایک ہی دلیل شمار کیا ہے اور انصاف کی بات بھی یہی ہے مگر ہم نے بغرض تسہیل ہر بند کو مستقل دلیل شمار کر لیا ہے۔ والناس فیما یعشقون مذاہب

وَایضاً نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق والاصلح دليل على كون صانعه قادراً مختاراً وكذا حدوثه اذ لو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة۔

ترجمہ اور نیز عالم کا نظام اور اس کا نفیس و عمدہ صورت پر وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور ایسے ہی عالم کا حدوث (اس کے صانع کے مختار ہونے پر دال ہے) اس لئے کہ اس کا صانع اگر موجب بالذات ہوتا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آ جائیگا، تخلف معلول کے امتناع کی ضرورت کیوجہ سے اپنی علت موجبہ سے۔

تشریح وَایضاً الخ سے بقول صاحب نبراس دوسری اور ہماری قائم کردہ ترتیب کے مطابق یہ چوتھی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عقلاء اور اہل حق سبھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار طریقہ پر پیدا کیا گیا ہے۔ عالم کا اس طرح ہونا خود دلیل قوی ہے کہ اس کا صانع مختار اور قادر مطلق ہے کیونکہ ذات باری کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق بالکل یکساں ہے اب اگر اسکو فاعل مختار نہ مانا جائے تو یہ سوال اٹھے گا کہ جب تمام موجودات کے ساتھ اس کا تعلق برابر ہے تو عالم کو اس مخصوص شکل پر کس نے پیدا کیا کیا یہ چیزیں اشکال مخصوصہ میں خود بخود متشکل ہوئی ہیں ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے لہٰذا یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ وہ مختار اور مرید ہے اور تمام کائنات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

وکذا حدوثہ الخ۔ ہماری قائم کردہ ترتیب کے مطابق یہ پانچویں دلیل ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ عالم کا

آنکھیں رویت باری سے عاجز ہیں مگر آخرت میں احکام بدل جائینگے اور آنکھوں میں ایسی قوت رکھدی جائیگی کہ وہ مشاہدہ کرسکیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ دیدار خداوندی عقلاً ممکن ہے اور مخبر صادق نے اس کے وقوع کی خبر دی ہے تو پھر اس کے وقوع میں کوئی استبعاد نہیں، امکان پر دلائل کثیرہ قائم ہیں جو شرح میں اپنے اپنے مقام پر آپ کے سامنے آرہے ہیں۔ امکان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خواہش محالات کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی بلکہ ممکنات کے ساتھ ہوتی ہے لہٰذا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ نے کلام کیا، بعد کلام دیدار کی تمنا و خواہش پیدا ہوگئی۔ اتنے بڑے اولوالعزم پیغمبر کو خواہش رویت ہونا اور پھر اللہ سے سوال کرنا اس کے امکان پر دال ہے ورنہ حضرت موسیٰ پر یہ اعتراض ہوگا کہ انھوں نے ایسا سوال کیا جو ذات باری کے متعلق ممتنع اور محال ہے تو کیا انکو یہ خبر نہیں تھی کہ یہ از قبیل ممتنعات ہے اور پھر اللہ رب العزت نے بھی یہ جواب مرحمت فرمایا "لن ترانی" یعنی تم مجھے دیکھ نہیں سکو گے یعنی اتنی طاقت تم میں نہیں ہے کہ مجھے دیکھ سکو یہ نہیں فرمایا کہ "لن اُرٰی" کہ میرا دیدار محال ہے مجھے دیکھا نہیں جاسکتا۔

پھر قرآن اور حدیث سے اس کا اثبات ثبوت ہے اور عقلاً اس کا امکان ہے تو پھر اس کا اعتقاد ضروری ہوا مگر معتزلہ اور روافض اور فلاسفہ اور خوارج رویت باری کے منکر ہیں۔ خلاصۂ کلام جب دنیا میں بعض تجلیات باری کو بغیر شروط رویت کے دیکھا جاسکتا ہے تو اسکو بغیر ان شروط کے کیوں نہیں دیکھا جاسکتا۔

وروية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر وذلك انا اذا نظرنا الى البدر ثم اغمضنا العين فلا خفاء في انه وان كان منكشفا لدينا في الحالتين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی رویت (دیدار حق) آنکھ سے انکشاف تام کے معنی میں ہے اور یہی معنی ہیں کسی شئے کے ادراک کرلینے کے حاسۂ بصر سے جیسی وہ ہے، اور یہ اسلئے کہ جب ہم چودھویں رات کے چاند کیطرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کرلیتے ہیں تو اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ چاند اگرچہ دونوں حالتوں میں ہم پر منکشف ہے لیکن اس کیطرف دیکھنے کی حالت میں اس کا انکشاف تام کامل ہے اور ہمارے لئے اس وقت میں اس کیطرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت ہے جو یہاں مذکور ہے جس کا نام رویت ہے۔

تشریح "یہاں سے رویت باری کی بحث کا آغاز ہے اس میں اہل حق اور دیگر فرقوں کا اختلاف ہے

کہ رویت باری آنکھوں سے ہو سکتی ہے یا نہیں ہاں رویت قلبی کے سبھی قائل ہیں اور بہت سی حکایات سلف صالحین سے اس سلسلے میں منقول و مروی ہیں، خیر آئندہ عنوانات میں اس اجمال کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا رہا ہے۔

رویت کی تعریف شارح نے اس کی دو تعریفیں نقل فرمائی ہیں اور دونوں تعریفوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

بمعنے الانکشاف الخ یہ رویت کی پہلی تعریف ہے۔ رویت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعہ کسی شی کا انکشاف تام ہو جائے۔ رویت کی دوسری تعریف:۔ انطباع النفس الخ۔ یعنی حاسۂ بصر کے ذریعہ کسی چیز کا اس طریقہ پر ادراک کر لینا جیسی وہ نفس الامر میں موجود ہے۔ بہرحال دونوں تعریفوں کو دیکھنے سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے

وذلک انا اذا نظرنا الخ۔ ذلک کا مشار الیہ انکشاف تام ہے۔ عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت انکشاف تام کو کہا جاتا ہے اسلئے کہ جب ہم چاند کو دیکھتے ہیں پھر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو ان دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے منکشف رہتا ہے مگر عین دیکھنے کی حالت میں جو وضاحت و انکشاف ہے وہ انکشاف آنکھ بند کر لینے کی صورت میں نہیں ہو سکتا، چاند کو دیکھنے کے وقت جو ایک مخصوص کیفیت اور حالت طاری ہوتی ہے اسی کا نام رویت ہے اور اس میں انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کرنے کی صورت میں انکشاف ناقص ہوتا ہے۔

تنبیہ (۱):۔ احقر نے زمانہ طالبعلمی ایک مرتبہ حضرت مولانا وحید الزماں صاحب کیرانوی استاذ ادب دارالعلوم دیوبند سے عرض کیا کہ حضرت رویت اور نظر میں کیا فرق ہے؟ تو جواب میں ارشاد فرمایا کہ نظر کے معنی نگاہ ڈالنا خواہ نظر آئے یا نہ آئے۔ اور رویت کہتے ہیں دیکھ لینا جیسے بولا جاتا ہے نظرت الی الہلال فرأیتہ اس واقعہ کے سولہ سال کے بعد گذشتہ سال پھر میں نے ان سے یہ واقعہ دہرایا تو انہوں نے فرمایا کہ خواہ یوں کہہ لیجئے کہ رویت کہتے ہیں مرئی کے پا لینے کو اور نظر کہتے ہیں مرئی کے تتبع کو۔

تنبیہ (۲):۔ رویت کہتے ہیں آنکھ کھولنے پر کسی چیز کے ادراک تام اور انکشاف بلیغ کو اور رویت کیواسطے اسباب ظاہری میں جو شرطیں ہیں یہ ضروری نہیں کہ نشأۃ ثانیہ میں رویت باری کیواسطے بھی یہ شرطیں ہوں۔

تنبیہ (۳):۔ مصدر کبھی بمعنی الفاعل ہوتا ہے اور کبھی بمعنی المفعول، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہاں رویت مصدر ہے کس پوزیشن پر ہے تو ظاہر ہے کہ یہاں اسکو بمعنی المفعول قرار دیا جائیگا اسلئے کہ اسکی تفسیر انکشاف سے کی گئی ہے اور انکشاف مرئی کی صفت ہے اور بحث یہاں اسی کی ہے کہ باری تعالیٰ مرئی ہو سکتا ہے یا نہیں۔ اگر اس کو بمعنی الفاعل کہا جائے گا تو یہ رائی کے معنی میں ہوگا، ورنہ مسئلہ متنازعہ فیہ نہیں ہے بلکہ متنازعہ فیہ مرئی ہوتا ہے۔

تنبیہ (۴):۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ رویت باری نفس ہے یا اس کی معرفت؟ غور کے بعد

یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ رویت کا مقام اونچا ہے یہی وجہ ہے کہ مومنین کو معرفت سے جو لذت حاصل ہوتی ہے
دیدار خداوندی سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہوگی اور اسی لئے دیدار باری کو افضل النعم شمار کیا گیا ہے اور
یہ بھی ظاہر ہے کہ جو جس چیز کو دیکھیں اس کی کنہ کا جاننا ضروری نہیں ہے۔ قربان رسالت ہے ما عرفناک حق
معرفتک۔ حالانکہ شب معراج میں آپ کو رویت ہوئی۔ (کما مستفاد)

جائز عند العقل بمعنى ان العقل اذا خُلّي ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته ما لم يقم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان

ترجمہ (رویت باری) باعتبار عقل جائز ہے اس معنی میں کہ جب عقل کو محض بطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ رویت باری کے امتناع کا فیصلہ نہیں کرتی جب تک کہ عقل کیلئے اس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے باوجودیکہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور یہ مقدار ضروری ہے تو جو امتناع رویت کا دعویٰ کرے اس پر بیان لازم ہے۔

تشریح یہ عبارت خبر ہے اور رویۃ مبتدا ہے عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ رویت باری عقلاً ممکن ہے تو جب عقلاً امکان ہے اور شریعت سے اس کا وقوع ثابت ہے تو پھر اس میں استحالہ کیا رہ گیا۔ ممکن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر عقل کو اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے اور خارجی آمیزش سے اسکو منزہ رکھا جائے تو عقل یہی فیصلہ کرتی ہے کہ رویت باری ممکن ہے جس میں نہ کوئی استحالہ ہے اور نہ کوئی استبعاد و امتناع ہاں اگر امتناع رویت پر کوئی دلیل قائم کر دی جائے تو اس وقت عقل کا فیصلہ کہ رویت ممکن ہے باقی نہیں رہے گا یعنی اس وقت عقل رویت باری کو ممتنع قرار دیگی مگر کیا کیا جائے امتناع رویت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے لہٰذا جب کوئی دلیل قائم نہیں ہے تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رویت ممکن ہے اور اگر کوئی دعویٰ کرتا ہے کہ معتزلہ صاحب! آپ غلط کہہ رہے ہیں بلکہ رویت باری ممتنع ہے تو اس کا یہ قول باطل ہے اور اس کے ذمہ دلائل لانا ہے، دلائل سے وہ اگر امتناع ثابت کر دے تو ہم مانیں مگر وہ ہرگز امتناع ثابت نہیں کر سکے گا اسی کو شارح نے یوں فرمایا "من ادعی الامتناع فعلیہ البیان"۔

وقد استدل اهل الحق على امكان الرؤية بوجهين عقلي وسمعي

ترجمہ اور استدلال کیا ہے اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر دو طریقوں سے عقلی اور سمعی۔

تشریح اہل حق نے امکانِ رویت پر دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں ایک عقلی اور دوسری نقلی۔ شیخ ابو الحسن اشعری نے دلیل عقلی پیش کی ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی نے دلیل نقلی پیش فرمائی ہے۔

تقریر الاول انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهي الوجود

ترجمہ اول کی تقریر یہ ہے کہ ہم یقین کرنے والے ہیں اعیان اور اعراض کی رویت کا اس بات سے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہم فرق کرتے ہیں آنکھ کے ذریعہ جسم اور جسم عرض اور عرض کے درمیان اور حکم مشترک کیلئے کسی علت مشترکہ کا ہونا ضروری ہے اور علت مشترکہ یا وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان، اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو ان دونوں (اعیان و اعراض) کے درمیان مشترک ہو اور حدوث مراد ہے عدم کے بعد وجود سے اور امکان مراد ہے وجود اور عدم کی عدم ضرورت سے اور علیت میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور یہ (وجود) صانع اور غیر صانع کے درمیان مشترک ہے تو یہ صحیح ہے کہ صانع کو دیکھ لیا جائے صحت رویت کی علت متحقق ہونے کی وجہ سے اور علت وجود ہے۔

تشریح یہاں سے شارح دلیل عقلی کا بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بداہت عقل سب سے بڑی دلیل ہے اور بداہۃً یہ بات ثابت ہے کہ ہم جن چیزوں کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں ان میں سے کچھ اجسام ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اجسام و اعراض کے مشاہدہ کا انکار مغالطہ ہے اور خلافِ بداہت ہے کیونکہ ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق کو محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ فلاں سے بڑا یا طویل ہے وغیرہ اور ایسے ہی کیفیات و اعراض کو دیکھ کر ان میں فرق کر لیتے ہیں تو اجسام و اعراض کی رویت بداہۃً ثابت ہے، اور ان سب کو دیکھ لینا ایسا حکم ہے جو ان تمام کے درمیان مشترک ہے۔ بالفاظ دیگر رویت حکم مشترک ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ حکم مشترک کیلئے علت مشترکہ ہوا کرتی ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوگا کہ علت مشترکہ کیا ہے جب ہم نے ان پر غور کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ جن چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے وہ تین ہیں (۱) حدوث (۲) امکان (۳) وجود۔ یعنی اجسام و اعراض کو یا تو ان کے حادث ہونے کی وجہ سے دیکھا جاتا ہے یا ممکن

ہونے کی وجہ سے یا موجود ہونے کی وجہ سے لیکن جب دوبارہ غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ پہلے دونوں کے اندر علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں عدمی ہیں اور عدم کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا۔
سوال:- یہ دونوں عدمی کیسے ہیں؟ **جواب**:- اس لئے کہ حدوث کہتے ہیں وجود بعد العدم کو اور امکان کہتے ہیں وجود و عدم کے ضروری نہ ہونے کو، دونوں کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ بالفاظ دیگر یہ دونوں عدمی ہیں تو کسی چیز کی علت نہیں بن سکتے۔ اب باقی رہ گیا وجود یعنی وجود کی وجہ سے جملہ مرئیات کو دیکھا جاتا ہے۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ وجود اللہ کا بھی ہے اور مخلوق کا بھی بالفاظ دیگر وجود مشترک ہے اور جب وجود مشترک ہے اور یہی وجود رویت کی علت ہے تو معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

ويتوقف امتناعه على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يمنع ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع رؤيتها

ترجمہ اور موقوف ہے رویت کا ممتنع ہونا کسی شے کے ثابت ہو جانے پر ممکن کے خواص میں سے شرط ہو کر یا واجب کے خواص میں سے مانع ہو کر، اور ایسے ہی صحیح ہے یہ کہ تمام موجودات کو دیکھا جائے یعنی آواز اور ذائقہ اور بوئیں اور اس کے علاوہ اور ان چیزوں کو نہیں دیکھا جا سکتا اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کے اندر ان کی رویت کا خلق نہیں فرمایا عادۃً نہ کہ ان کی رویت کے ممتنع ہونے کی بنا پر۔

تشریح یہاں سے شارح ایک سوال مقدر کے جواب کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ چلئے ہم نے تسلیم کیا کہ رویت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود بھی ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجود کی وجہ سے رویت کا تحقق ہو ہی جائیگا کیونکہ ممکن ہے کہ وجود ممکن کے ساتھ ساتھ اس کی رویت کے درست ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہوں جیسے مرئی کا جہت میں ہونا، سامنے ہونا، روشنی میں ہونا وغیرہ (کما سیاتی) تو جب علت موجود ہو اور یہ شرطیں مفقود ہوں تو رویت کیسے ہوگی نیز یہ بھی کہ واجب کا بھی وجود ہے اور اسی وجود کو آپ نے رویت کی علت قرار دیا ہے لیکن یہ بات مسلم ہے کہ اگر کوئی مانع موجود ہوگا تو علت بھی کارگر نہیں ہوتی اور یہاں کہا جا سکتا ہے کہ واجب کی رویت کے سلسلے میں وجود کے باوجود مانع رویت موجود ہے اور وہ مانع یہ ہے کہ اس کی ذات رویت کے قابل ہی نہیں ہے۔
بہرحال یہ اشکال ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علت کے پائے جانے کے باوجود شرطوں کے منتفی ہونے کی وجہ سے رویت متحقق نہیں ہو سکتی، شارح نے اس عبارت سے اسی اعتراض کے جواب کی طرف

اشارہ کیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ اعتراض اس وقت ہوسکتا تھا جبکہ کچھ شرطیں رویت کی ہوتیں مگر کہا یہ جاتا ہے کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے کچھ بھی ثابت نہیں، نہ کوئی شرط ممکن ثابت ہے اور نہ واجب کی رویت کیلئے کوئی مانع ثابت ہوسکا لہٰذا معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ جائز ہے۔

تنبیہ (۱):- شرح عقائد کے بعض نسخوں میں "و یتوقف" اشاعرہ ہے اور بعض میں افعلہ ہے، اول صورت ظاہر ہے کہ ہاء کا مرجع رویت ہے اور ثانی صورت میں اس کا مرجع "تحقق الرؤیۃ" ہے فلا اشکال فیہ۔

تنبیہ (۲):- شرح مقاصد میں علامہ سعد الدین تفتازانی نے فرمایا ہے کہ ہمارا موضوع بحث رویت باری کے جواز و امکان نیز صحت باری کے ساتھ وابستہ ہے نہ کہ تحقق رویت باری کے، تو جب یہ بات مسلّم ہے تو معلوم ہوا کہ معترض کا مذکورہ اعتراض برمحل نہیں کیونکہ شرطیت و مانعیت تحقق رویت کیلئے متصور ہوسکتی ہے صحت رویت کیلئے نہیں، بالفاظ دیگر معترض کا اعتراض ہمارے موضوع سے ہٹ کر ہے۔

سوال:- جب آپ نے یہ ثابت کیا ہے کہ رویت کی علت وجود ہے تو پھر چاہئے کہ آوازیں اور ذائقے اور بو بھی موجود دکھائی دیں، نہیں نظر آتے کہ آپ کا جواب منفی پہلو میں تو ہو نہیں سکتا یقیناً مثبت پہلو میں ہی آپ کا جواب ہوگا تو ہم سوال کریں گے کہ جب ان چیزوں کا وجود ہے تو ان کو دیکھا کیوں نہیں جاتا؟

جواب:- ہم ابھی عرض کر چکے ہیں کہ ہم جواز رویت سے گفتگو کر رہے ہیں تحقق رویت سے نہیں اور مذکورہ اشیاء کی رویت بھی جائز ہے متنع نہیں ہے فلا اشکال فیہ۔

سوال:- جب مذکورہ اشیاء کی رویت ممکن (جائز) ہے تو پھر دکھائی کیوں نہیں دیتیں؟

جواب:- نہ دکھائی دینے کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اشیاء کے سلسلے میں رویت کا تعلق نہیں فرمایا اگر ان کا دکھائی نہ دینا امتناع رویت کی وجہ سے ہوتا تو آپ کا اعتراض درست ہوتا۔

وحين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي يصلح علة للعدمي ولو سلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود كل شيء عينه۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا جائیگا کہ صحت عدمی ہے تو وہ علت کو مقتضی نہ ہوگی اور اگر اس کو تسلیم کر لیا جائے تو واحد نوعی مختلف علتوں کے ساتھ معلل ہوتا ہے جیسے حرارت سورج سے اور آگ سے تو علت مشترکہ کو مقتضی نہ ہوگا اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو عدمی، عدمی ہی کیلئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے۔

ترجمہ (اور جب مذکورہ اعتراض کیا جائیگا) تو جواب دیا جائیگا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور رویت کو قبول کرنیوالا ہے اور متعلق رویت کے وجودی ہونے کے لزوم میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے پھر جائز نہیں کہ یہ علت جسم یا عرض کی خصوصیت اس لئے کہ اول وہلہ میں جب ہم دور سے کوئی صورت دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں نہ کہ خصوصیت جوہریہ یا عرضیہ یا انسانیہ یا فرسیہ یا اس کے مثل کا، اور اس کے ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد اسی رویت کیساتھ جو ہویت کے متعلق ہے کبھی تو ہم قادر ہوتے ہیں اس کی تفصیل کرنے پر اس چیز کی جو اس میں ہے یعنی جواہر اور اعراض اور کبھی قادر نہیں ہوتے تو رویت کا تعلق وہ کسی شئی کے لئے کسی ہویت کا ہوتا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس کا اشتراک ضروری ہے اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ جو رویت کا متعلق وہ جسمیت اور جو اس کے تابع ہیں عراض میں سے بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشریح یہاں سے شارح اعتراضات مذکورہ کا جواب دینا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ صحت خواہ عدمی ہو یا وجودی مگر اس کی علت اس کے ساتھ وابستہ ہوگی اور علت کے وہ معنی نہیں جو آپ یہاں مراد لے کر اعتراض کیا ہے بلکہ علت کے معنی متعلق رویت کے ہیں یعنی وہ چیز کہ جس کی بنیاد پر کسی چیز کو دیکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ جس کو دیکھا جاتا ہے وہ چیز عدمی نہیں بلکہ وجودی ہوگی کیونکہ معدوم کو نہیں دیکھا جا سکتا تو اس تقریر سے اعتراض اول اور ثالث دور ہو گئے۔ چوتھے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ وجود مشترک نہیں ہے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے شارح نے جواب دیا کہ وجود مشترک ہے کیونکہ جب ہم دور سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو ابھی تک ہم کو یہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ یہ گھوڑا ہے یا انسان اور اس جانب بھی التفات نہیں ہوتا کہ یہ جسم ہے یا عرض بلکہ ابھی ایک ہویت ہے یعنی ایک وجود خارجی ہے پھر زیادہ قریب آنے پر شاید اس پر گھوڑا ہونے کا حکم لگایا جاسکے مگر ابھی تک نفس رویت کے علاوہ کوئی اور چیز دکھائی دینے والی نہیں ہے اور اسی ہویت کو ہم وجود سے اس سے معلوم ہوا کہ وجود مشترک ہے اور جب وجود مشترک ٹھہرا تو ہماری تقریر اپنی جگہ درست ہے کہ علت مشترک ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جو ہر اور عرض کی رویت کی علت مشترک ہے اس لئے کہ جب ہم دور سے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو وہ جسمیت وعرضیت سے ہٹ کر مطلق ہویت ہوتی ہے اور اسی کو وجود کہا جاتا ہے جو اجسام واعراض نیز صانع اور مصنوعات کے درمیان مشترک ہے لہٰذا دوسرا اعتراض ختم ہو گیا۔ خلاصہ کلام اُجیب سے اول وثالث اعتراض کے جواب کیطرف اشارہ ہے اور ثم لایجوز سے اعتراض ثانی کے جواب کیطرف۔ واشتراکہ ضروری سے رابع کیطرف۔ اب اس تقریر کو ذہن نشین کرکے عبارت پر تطبیق کیجئے۔ اُجیب بان المراد الخ یعنی ہماری مراد علت سے وہ ہے جو رویت کا متعلق ہو اور رویت کو قبول کر سکے۔ اور متعلق رویت کے وجودی ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے یعنی یہاں علت سے مراد علت اصطلاحی یعنی علت موثرہ نہیں ہے بلکہ لفظ علت سے مراد وہ ہے جو رویت کو قبول کرے اور جسکو دیکھا جاسکے اور وہ لامحالہ وجودی چیز ہی ہوسکتی ہے شارح کے اس کلام سے اعتراض اول وثالث دور ہو گئے۔

والتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله رب أرني انظر اليك فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها وعبثا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذلك وان الله تعالى قد علق الرؤية باستقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة۔

ترجمہ اور ثانی کی تقریر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول رب ارنی انظر الیک سے رویت کا سوال کیا تو اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو رویت کی طلب ان احکام سے جہالت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا یہ سفاہت اور لغو کام ہوگا اور محال کی طلب ہوگی حالانکہ انبیاء اس سے منزہ ہیں اور اللہ تعالیٰ نے رویت کو پہاڑ کے ٹھہرنے پر معلق فرمایا اور استقرار جبل فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لئے کہ تعلیق کے معنی معلق بہ کے ثبوت کی خبر دینا ہے معلق بہ کے ثبوت کے وقت اور محال تقادیر ممکنہ میں سے کسی تقدیر پر ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح یہاں سے شارح دوسری تقریر کا بیان فرماتے ہیں یعنی رویت باری کے امکان پر دلیل نقلی جو شیخ ابو منصور ماتریدی سے منقول ہے اس کی تفصیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے دلیل نقلی کے دو رخ ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ میں آپ کو دیکھنا چاہتا ہوں مجھے اپنا دیدار کرا دیجئے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال خود دلیل ہے کہ رویت ممکن ہے محال و ممتنع نہیں اس لئے کہ اگر رویت کو ممتنع کہا جائیگا تو بہت دو خرابیاں لازم آتی ہیں۔ پہلی خرابی کیا حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بھی خبر نہیں کہ شان خداوندی میں کیا کیا چیزیں جائز اور کیا ناجائز ہیں یعنی انکو یہ علم نہیں کہ رویت ہو سکتی ہے یا نہیں اس کا امکان ہے بھی یا نہیں اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انبیاء بھی ان احکام کو نہ جانتے ہوں جو مثبت و منفی پہلو میں ذات باری کے ساتھ وابستہ ہوں اور اگر جانتے تھے کہ رویت باری ممتنع ہے اس کے باوجود درخواست کی تو اس میں دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام محال کی طلب فرما رہے ہیں جو ایک فعل لغو و عبث اور دال علی الحماقت ہے حضرات انبیاء کی شان میں دونوں امر غلط ہیں یعنی وہ احکام سے ناواقف ہوں یہ بھی غلط اور ایسے افعال کریں جو حماقت کے ترجمان ہوں یہ بھی غلط ہے لہٰذا معلوم ہوگا ان کے سوال سے رویت باری کا ممکن ہونا ثابت ہو گیا۔

تقریر کا دوسرا رخ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر یہ فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو تم مجھ کو دیکھ سکتے ہو۔ خلاصہ کلام باری تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور پہاڑ کا اپنی جگہ پر استقرار امر ممکن ہے اور یہ اصول ہے کہ جس چیز کو امر ممکن پر معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہوا کرتا ہے کیونکہ تعلیق کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر معلق بہ کا تحقق ہوگیا تو معلق بھی ثابت ہوگا اور یہ اصول بھی اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو

امر محال ہے وہ بہر صورت امر محال ہوتا ہے تو اور اس کو کسی تقدیر پر پایا جائے خواہ جس طرح فرض کیا جائے مگر اسکا اس تو لم ختم نہیں ہوگا جیسے کسی بھی طرح اس کا ثبوت نہیں ہو سکے گا اور نہ یہاں استقرار جبل پر رویت کے ثبوت کی خبر دینا بتلا رہا ہے کہ رویت محال نہیں ورنہ اس امر ممکن کے ثبوت پر اس کے ثبوت کو معلق نہ کیا جاتا تقریر کے ان دونوں پہلوؤں سے معلوم ہو گیا کہ رویت باری ممکن ہے۔

تنبیہ: ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا وکلمہ ربہ قال رب ارنی انظر الیک قال لن ترانی ولکن انظر الی الجبل فان استقر مکانہ فسوف ترانی فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر موسیٰ صعقا فلما افاق قال سبحانک تبت الیک وانا اول المؤمنین۔ یعنی جب اللہ رب العزت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو مخصوص و ممتاز رنگ میں شرف مکالمہ بخشا اس وقت حضرت موسیٰ کو بلاواسطہ کلام الٰہی سننے کی لذت بے پایاں حاصل ہوئی تو کمال اشتیاق سے متکلم کے دیدار کی آرزو کرنے لگے اور بے ساختہ درخواست کر دی کہ "رب ارنی انظر الیک" اے میرے پروردگار اپنے اور میرے درمیان سے حجاب اور موانع کو اٹھا دیجئے اور درجہ الانوار بے حجاب سامنے کر دیجئے کہ ایک نظر دیکھ سکوں۔ مگر دنیا میں کسی مخلوق کا یہ مادی وجود دار فانی کے اندر اس نور الجلال والاکرام کی تجلی کا دیدار کا تحمل نہیں کر سکتے اس سے ثابت ہوا کہ دنیا میں کسی کو موت سے پہلے دیدار خداوندی کا شرف حاصل ہونا شرعاً ممتنع ہے گو عقلاً ممکن ہے کیونکہ اگر امکان عقلی بھی نہ مانا جائے تو حضرت موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر پیغمبر کی نسبت یہ خیال نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک محال عقلی کی درخواست کریں۔ اہلسنت والجماعت کا یہی مذہب ہے کہ رویت باری دنیا میں عقلاً ممکن ہے شرعاً ممتنع الوقوع ہے اور آخرت میں اس کا وقوع نصوص قطعیہ سے ثابت ہے۔ رہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رویت شب معراج میں تو وہ اختلافی مسئلہ ہے جس کی تفصیل انشاء اللہ ابھی آرہی ہے۔ بہر حال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی مذکورہ درخواست پر ارشاد باری ہوا کہ تم پہاڑ کی طرف دیکھتے رہو ہم اپنے جمال مبارک کی ذرا سی جھلک اس پر ڈالتے ہیں اگر پہاڑ جیسی سخت اور مضبوط چیز اس کو برداشت کر سکی تو ممکن ہے تم کو بھی اس کا تحمل کرا دیا جائے ورنہ سمجھ لیجئے کہ جس چیز کا تحمل پہاڑ سے نہ ہو سکے کسی انسان کی مادی ترکیب اور جسمانی تشکیل کیسے برداشت کر سکتی ہے اگرچہ قلبی اور روحانی طاقت کے اعتبار سے زمین، آسمان، پہاڑ سب چیزوں سے انسان فائق ہے۔

بہر حال پہاڑ پر تجلی ربانی ہوئی اور اس نے پہاڑ کے خاص حصہ کو ریزہ ریزہ کر ڈالا اور حضرت موسیٰ بیہوش ہو کر زمین پر گر پڑے، ہوش میں آنے کے بعد فرمایا سبحانک تبت الیک وانا اول المؤمنین۔ قال قائل شعر

کریں گا حشر میں موسیٰ پہ دعوی قتل کا
کر کیوں آب دی ہے میرے قاتل کی تیغ کو

---

[1] وقد اعترض بوجوہ اقواھا ان سوال موسیٰ علیہ السلام کان لاجل قوم حیث قالوا

تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو حضرت موسیٰ کا سوال عبث ہو جائیگا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے اس طریقہ پر کہ حرکت کے بعد سکون واقع ہو جائے اور محال حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح معتزلہ کے مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جا رہا ہے پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم مومن تھی یا کافر اگر مومن تھی تو سوال رویت کی ضرورت کیا تھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ قول کافی تھا کہ اے قوم یہ سوال ممتنع ہے اور اگر وہ کافر تھی تو وہ ماننے والی تھی ہی نہیں اگر اللہ کی جانب سے بھی یہ حکم آ جائے کہ یہ سوال ممتنع ہے تو وہ ماننے والے نہیں تھے لہٰذا دونوں صورتوں میں سے جو بھی صورت ہو سوال رویت بارہا بے جا اور بے محل تھا لہٰذا معلوم ہوا کہ سوال قوم کیلئے نہیں تھا بلکہ مکالمت کے بعد خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیدار کا اشتیاق دامن گیر ہوا اور سوال کر دیا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تم نے کہا کہ استقرار جبل تحرک کی حالت میں بھی ہے اور یہ محال ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مراد یہ ہے کہ تحرک کے وقت مستقر رہیگا تو تحرک ختم ہو جائیگا تو بوقت تحرک بھی استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے البتہ محال یہ ہے کہ آن واحد میں تحرک اور استقرار دونوں کا اجتماع ہو جائے۔

تنبیہ ا۔ علامہ سعد الدین تفتازانیؒ نے شرح مقاصد صفحہ ۱۱۲ ج ۲ پر معتزلہ کے یہ دونوں اعتراض اور دیگر اعتراضات نقل فرما کر تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دیا ہے اور شرح مواقف صفحہ ۱۲۹ ج ۲ پر بھی اس مسئلہ کو بسط سے بیان کیا گیا ہے۔ من شاء فلیطالع ثمہ۔

وَاجِبَةٌ بِالنَّقْلِ وَقَدْ وَرَدَ الدَّلِيْلُ السَّمْعِيُّ بِإِيْجَابِ رُؤْيَةِ الْمُؤْمِنِيْنَ اللّٰهَ تَعَالٰى فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ أَمَّا الْكِتَابُ فَقَوْلُهُ تَعَالٰى وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَأَمَّا السُّنَّةُ فَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ وَهُوَ مَشْهُوْرٌ رَوَاهُ أَحَدٌ وَعِشْرُوْنَ مِنْ أَكَابِرِ الصَّحَابَةِ رِضْوَانُ اللّٰهِ عَلَيْهِمْ وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ أَنَّ الْأُمَّةَ كَانُوْا مُجْتَمِعِيْنَ عَلٰى وُقُوْعِ الرُّؤْيَةِ فِي الْآخِرَةِ وَأَنَّ الْآيَاتِ الْوَارِدَةَ فِيْ ذٰلِكَ مَحْمُوْلَةٌ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا

ترجمہ اور رویت باری نقل سے ثابت ہے اور وارد ہوئی ہے دلیل نقلی دار آخرت میں مومنین کیلئے اللہ کی رویت کے اثبات کے سلسلے میں بہرحال کتاب تو فرمان باری وجوہ یومئذ ناضرة الی ربہا ناظرة ہے اور بہرحال سنت تو وہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ بیشک تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جیسا کہ تم چودھویں رات میں چاند کو دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے روایت کیا ہے اور بہرحال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رویت کے وقوع پر اور بیشک آیات جو اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔

یعنی نہ بالکل قریب ہو اور نہ تو بہت بعید ہو ورنہ کتاب کو آنکھ سے لگا کر دیکھئے عبارت دکھائی نہیں دیگی ایسے ہی اگر دار العلوم کے گنبد پر شرح عقائد رکھدی جائے اور آپ نیچے سے کہا جائے پڑھو تو پڑھا نہیں جائیگا کیونکہ فاصلہ زیادہ ہو گیا ہے دوم آنکھ سے شعاع نکل کر مرئی پر واقع ہو۔ افلاطون کا یہی مذہب ہے کہ رویت اسی صاف شعاع کی وجہ سے متحقق ہوتی ہے جو آنکھ سے نکل کر مرئی پر واقع ہو اور ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ رویت اسطرح ہوتی ہے کہ مرئی کی صورت آنکھ میں منطبع ہو جاتی ہے مگر مصنفؒ نے صرف افلاطون کا مذہب ذکر کیا ہے اس لئے کہ یہی زیادہ مشہور ہے اور یہ پانچوں شرطیں ایسی ہیں جن کا حق تعالیٰ کیلئے ثابت ماننا غلط ہے اور "اذا فات الشرط فات المشروط" اصول مسلمہ ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ رویت باری ممکن نہیں ہے یہ ان کے شبہات کا تفصیلی بیان ہے آگے مصنفؒ ان شبہات کا جواب دے رہے ہیں۔

تنبیہ: مرئیؒ اسم مفعول کا صیغہ ہے مرمیٌّ کے وزن پر قاعدہ مذکورہ کے تحت مرئیٌّ ہوا ہے۔ رائی اسم فاعل کا صیغہ ہے اول کے معنی جسکو دیکھا جائے اور ثانی کے معنی دیکھنے والا۔ منع یعنی شرطوں کو تسلیم نہ کرنا باقی منع مناقضہ نقض و منع و معارضہ کی تفصیل ہم شرح سلم میں بیان کر چکے ہیں۔

فيرى بلا مكان ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد۔

ترجمہ: پس اللہ کو دیکھ لیا جائیگا بغیر مکان و بغیر جہت کے اور بغیر مقابلہ کے اور بغیر شعاع کے اتصال کے اور بغیر مسافت کے ثبوت کے رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور غائب کو شاہد پر قیاس کرنا فاسد ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ نے شبہات مذکورہ کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نشأۃ دنیویہ کے احکام جداگانہ اور نشأۃ اخرویہ کے جداگانہ ہیں نشأۃ دنیویہ کو شاہد سے اور اخرویہ کو غائب سے تعبیر فرمایا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے اسی کو مصنفؒ نے فاسد سے تعبیر فرمایا ہے۔ قیاس کی تعریف اور اس کی شرطیں کتب اصول فقہ میں آپ کے سامنے گذر چکی ہیں ہم شرح سلم میں اسکو بسط سے بیان کر چکے ہیں۔

وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام في الرؤية بحاسة البصر

ماننے میں ہم پر کوئی اعتراض ہی وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم کہیں گے کہ عدم رؤیت عدم تخلق کی وجہ سے ہے نہ کہ کسی اور سبب سے یعنی یہاں اللہ نے خلق نہیں فرمایا اللہ آخرت میں خلق فرمائیں گے اس وقت رؤیت متحقق ہوگی۔

وَمِنَ السَّمْعِيَّاتِ قَوْلُهُ تَعَالٰى لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَالْجَوَابُ بَعْدَ تَسْلِيْمِ كَوْنِ الْاَبْصَارِ لِلْاِسْتِغْرَاقِ وَاِفَادَتِهِ عُمُوْمَ السَّلْبِ لَا سَلْبَ الْعُمُوْمِ وَكَوْنِ الْاِدْرَاكِ هُوَ الرُّؤْيَةَ مُطْلَقًا لَا الرُّؤْيَةَ عَلٰى وَجْهِ الْاِحَاطَةِ بِجَوَانِبِ الْمَرْئِيِّ اَنَّهُ لَا دَلَالَةَ فِيْهِ عَلٰى عُمُوْمِ الْاَوْقَاتِ وَالْاَحْوَالِ۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے شبہات سمعیات ونقلیات میں سے فرمان باری "لا تدركه الابصار" ہے اور جواب الابصار کے ہونے کو تسلیم کرنیکے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کے لئے اور ادراک کے مطلق رؤیت ہونیکے بعد استغراق کیواسطے اور اس فرمان کے افادہ کو تسلیم کرنیکے بعد عموم سلب کیلئے نہ کہ سلب عموم کیلئے اور ادراک کے معنی رؤیت ہونیکے بعد نہ کہ وہ رؤیت جو کہ مرئی کے جوانب کو احاطہ کے طریقہ پر ہو جواب یہ ہے کہ اس آیت میں تمام اوقات واحوال کو عموم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح معتزلہ کا نقلی شبہ پیش فرما کر اس کا جواب دینگے اور بہت اختصار کے ساتھ شارح نے چار جواب اس اعتراض کے پیش کئے ہیں۔ اور اعتراض کی تقریر ذہن نشین کر لینی چاہئے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ خداوند قدوس کا خود فرمان ہے "لا تدركه الابصار" یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں جب اللہ نے خود ادراک کی نفی فرمادی تو پھر لوگوں کو کیا حق ہے کہ رؤیت والے ادراک کو ثابت کریں گویا معتزلہ نے رؤیت اور ادراک کو متحد سمجھ کر اعتراض کیا ہے اس کے چار جواب دیئے گئے ہیں (۱) اس آیت کے اندر الابصار پر لام استغراق یا جنس کیلئے اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس میں عہد خارجی کے واسطے ہونیکی گنجائش نہ ہو ورنہ عہد خارجی پر محمول کیا جائیگا اور دوسرے دلائل نقلیہ سے یہ بات ثابت ہے کہ مومنین کو اللہ کی رؤیت ہوگی لہذا معلوم ہوا کہ یہاں لام عہد خارجی کا ہے اور معہود کفار ہیں جنکو رؤیت نہیں ہوگی۔

سوال:۔ اس کی کیا دلیل ہے کہ لام کے اندر اصل عہد خارجی ہے؟ **جواب:۔** توضیح شرح توضیح صفحہ ۱۵ میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ الف لام میں اصل عہد خارجی ہے اگر وہ ممتنع ہو تو مستغرق مراد لیا جائے گا اور وہ بھی نہ بن سکے تو جنس ہوگا۔ پھر عہد ذہنی ہوگا (۲) اس آیت سے عموم سلب کا فائدہ حاصل ہوتا ہے نہ کہ سلب عموم کا۔

سوال:۔ اس کا کیا مطلب ہے؟ **جواب:۔** اگر یوں کہیں کہ اللہ کو کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے گی تو یہ عموم سلب ہے یعنی سلب مذکورہ سے عموم ہے جو ہر ہر فرد کو شامل ہے۔ اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اسکو نہ دیکھ سکیں گی یعنی بعض ہی دیکھ سکیں گی تو یہ سلب عموم ہے یعنی حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کردی گئی۔

سوال:۔ یہ بات مولانا ابھی تک واضح نہیں ہوئی؟ **جواب:۔** محصورات اربعہ اور ان کے سوروں کا بیان کتب منطق میں آپ نے تفصیل سے پڑھ رکھا ہے وہاں آپ نے یہ بھی پڑھ رکھا ہے کہ اگر موجبہ کلیہ کے سور

پر حرف سلب داخل ہو جائے تو اسکو سالبہ جزئیہ کا سور شمار کیا جاتا ہے تو لا تدرکہ الابصار یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور جب اس پر حرف سلب داخل کیا گیا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا جسکے التزامی معنی سلب جزئی کے ہیں تو اب یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہو گیا لہٰذا اب اس کے معنی ہوئے کہ تمام آنکھیں اسکو نہیں دیکھیں گی۔ اور یہ درست ہے کیونکہ بعض ہی آنکھیں ہیں جنکو رویت ہوگی یعنی فقط اہل ایمان کو اسی کو یوں تعبیر کر دیا گیا ہے کہ یہ آیت سلب عموم کیلئے ہے نہ کہ عموم سلب کے لئے۔ شرح شمسیہ ص۱۴۳ پر اس کی تفصیل ہے۔

اقول: صاحب توضیح فرماتے ہیں "لا تدرکہ الابصار" فان علمائنا قالوا انہ لسلب العموم لا لعموم السلب۔ صاحب تلویح فرماتے ہیں کہ قلنا اما قولہم فی قولہ تعالیٰ لا تدرکہ الابصار فان علمائنا قالوا انہ للاستغراق دون الجنس وان المعنی لا یدرکہ کل بصر بل ہو لسلب العموم ای لنفی الشمول ورفع الایجاب الکلی فیکون سلباً جزئیاً ولیس المعنی لا یدرکہ شئ من الابصار لیکون عموم السلب ای شمول النفی الکلی بعد فیکون سلباً کلیاً (تلویح ص۱۳۳)

(۲) یہاں ادراک سے مطلق رویت مراد نہیں بلکہ ادراک سے ایسی رویت مراد ہے جس میں مرئی کو اس کے تمام جوانب اور گوشوں کے ساتھ دیکھ لیا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی رویت باری کے ہم قائل نہیں کیونکہ اس کا احاطہ محال ہے کیونکہ احاطہ محدود و متناہی کا ہو سکتا ہے جس سے باری تعالیٰ منزہ ہے۔

(۳) لا تدرکہ الابصار میں بالکلیہ ہر وقت اور ہر حال میں رویت کا تو سلب نہیں ہے بعض حالات اور اوقات کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ دنیا میں رویت نہیں اور آخرت میں یقینی ہے۔

تنبیہ: الجواب مبتدا ہے اور اذ لا اذا اس کی خبر ہے۔

سوال: کیا فرشتوں کو رویت ہوگی؟ **جواب:** ہوگی۔ بیہقی نے کتاب الرؤیۃ میں یہ روایت نقل کی ہے اگرچہ بعض حضرات کا قول ہے کہ حضرت جبرئیل کے علاوہ دوسرے فرشتوں کو رویت نہ ہوگی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جن کیلئے رویت نہیں بلکہ امام صاحبؒ کی جانب یہ بات منسوب ہے کہ جن جنت میں داخل نہیں ہوں گے اور ان کے ثواب کا منتہا جہنم سے نجات ہے مگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی جانب اس کا انتساب درست نہیں ہے کیونکہ ارشاد باری ہے "ولمن خاف مقام ربہ جنتان، فبای آلاء ربکما تکذبان۔" اور اجماع امت ہے کہ جن بھی مکلف ہیں اور مکلفین کیلئے ساری بشارت و ہدایات ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ جن کو بھی رویت ہوگی اور وہ بھی جنت میں داخل ہوں گے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ عورتوں کو رویت نہیں ہوگی مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے عورتوں کو بھی رویت ہوگی اگرچہ اس میں تفصیل ہے۔ رویت کے بارے میں یہ تخصیص کہ مومنین دیکھیں گے کفار نہیں، دخول جنت کے بعد ہے ورنہ اس سے پہلے مواقف میں تمام کے تمام بلکہ کفار بھی اللہ کو قہر و جلال کی صفت کے ساتھ دیکھیں گے۔

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ خواص مومنین کو ہر روز صبح و شام رویت ہوا کرے گی اور عوام کو جمعہ کے روز ہوا کرے گی، حدیث سے ایسے ہی ثابت ہے۔

بھاری بلا اور بڑا سمجھا گیا اور اس سوال کو منکر اور بڑا سمجھا گیا اور اس سوال کو عوام نے ظلم سے تعبیر فرمایا ہو تو اگر رویت ممکن ہوتی تو اس کے سوال پر ظلم کا اطلاق کیسے ہوتا اور اس کو منکر کیوں سمجھا جاتا۔ اس سے معلوم ہو کہ رویت ممتنع ہے سو جس سے یہ سوال قبیح شمار کیا گیا ہے۔ پہلی آیت "وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملئکۃ او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسہم وعتو عتوا کبیرا" اگر رویت ممکن ہوتی تو اس کے طالب کو عاتی، حد سے گذرنے والا، متکبر، خود پسند کیوں کہا جاتا۔ دوسری آیت "واذ قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی نری اللہ جہرۃ فاخذتکم الصاعقۃ وانتم تنظرون" اگر رویت ممکن ہوتی تو سوال رویت پر انکو عقاب کیوں ہوتا۔ تیسری آیت "یسئلک اہل الکتاب ان تنزل علیہم کتابا من السماء فقد سألوا موسی اکبر من ذلک فقالوا ارنا اللہ جہرۃ فاخذتہم الصاعقۃ بظلمہم" اگر رویت ممکن ہوتی تو کیوں ان کو ظالم کہا جاتا اور کیوں انکو فی الفور سزا دی جاتی لہذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ سوال رویت سوال ممتنع تھا اسی وجہ سے ان کو ظالم عاتی اور متکبر کہا گیا اور سزا دی گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سوال کو منکر سمجھنا ان کے تعنت و عناد کی وجہ سے تھا۔ یعنی ان کی جانب سے رویت کی طلب تعنت و عناد کی وجہ سے تھی نہ کہ بوجہ امتناع رویت کی وجہ سے نہیں تھا، اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ پہلی آیت میں انزال ملائکہ اور تیسری میں انزال کتاب کو بھی بھاری سمجھا گیا، حالانکہ یہ دونوں چیزیں بلا خلاف ممکن ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ استکبار اور استنکار امتناع رویت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی سرکشی کی وجہ سے تھا اور اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر ان کا یہ سوال سرکشی اور عناد کی وجہ سے نہ ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سوال سے منع کر دیتے جیسا کہ منع کیا اور تنبیہ کی تھی جب انھوں نے یہ سوال کیا تھا: یا موسیٰ اجعل لنا الٰہا کما لہم آلہۃ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ نے ان کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا بل انتم قوم تجہلون کہ تم جاہل لوگ ہو۔ اس پوری تقریر سے معتزلہ کے اعتراض کی بنیاد منہدم ہو گئی۔

تنبیہ الاول:۔ تعنت کہتے ہیں طلب الایقاع فی امر شاق یعنی امر شاق کے ایقاع کو طلب کرنا۔ اور تعنت سے مراد کفر ہے۔ سائلین رویت کو عقاب کیوں ہوا؟ اس لیے کہ انھوں نے تعنت و عناد کی وجہ سے اپنے ایمان کو دنیا میں رویت پر معلق کیا تھا۔

تنبیہ الثانی:۔ اجعل لنا الٰہا کما لہم آلہۃ (الاعراف) اے موسیٰ ہماری عبادت کیلئے بھی ایک بت بنا دو جیسے ان لوگوں کے بت ہیں۔ حضرت موسیٰ نے فرمایا کہ تم لوگ بڑے جاہل ہو یعنی حق تعالیٰ کی عظمت شان اور تنزیہ و تقدیس سے تم بالکل ہی نا واقف معلوم ہوتے ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ مدت دراز تک مصری بت پرستوں کے زیر سایہ رہنے کی وجہ سے بنی اسرائیل کا میلان اس طرح کے اعمال اور رسوم شرکیہ کی طرف ہوتا تھا یہ بیہودہ جاہلانہ درخواست بھی مصر کی آب و ہوا اور وہاں کے بت پرستوں کی صحبت کے اثرات کو ظاہر کرتی ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ لکھتے ہیں کہ جاہل آدمی نرے بے صورت معبود کی عبادت سے تسکین نہیں پاتے جب تک کہ سامنے ایک صورت نہ ہو وہ قوم دیکھی کہ گائے کی صورت پوجتی تھی ان کو بھی یہ ہوس ہوا سونے کا بچھڑا بنایا اور پوجا.

ولهذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم في أن النبي عليه السلام هل رأى ربه ليلة المعراج أم لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے (امکان رویت کی وجہ سے) صحابہ رضی اللہ عنہم نے اختلاف کیا ہے اس سلسلے میں کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا ہے یا نہیں اور وقوع کے اندر اختلاف امکان کی دلیل ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کا اختلاف کہ شب معراج میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کو دیکھا یا نہیں اس سے قطع نظر کہ رویت ہوئی یا نہیں اس اختلاف سے امکان رویت ثابت ہوتا ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔

تنبیہ: اس میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں رویت ہوئی یا نہیں جمہور ثانی کے قائل ہیں اور بعض حضرات اول کے اور دونوں کے پاس دلائل ہیں "عن ابن عباسؓ انه كان يقول ان محمدا صلى الله عليه وسلم رأى ربه مرتين مرة ببصره ومرة بفؤاده رواه الطبراني في الاوسط ورجاله رجال الصحيح خلا جهور بن منصور الكوفي وجهور بن منصور ذكره ابن حبان في الثقات كذا في الزوائد" مختصراً مشکلات القرآن وایضاً فیہ بحوالہ روح المعانی فتوحات مکیہ واشعار الفتوحات۔

وأما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين

ترجمہ: اور بہرحال خواب میں رویت پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پوشیدگی نہیں ہے اس بارے میں کہ یہ مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے۔

تشریح: بقول صاحب حاشیہ رمضان آفندی یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ بیداری میں رویت باری کا مسئلہ تو پورا ہو گیا کیا خواب میں بھی اس کی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ خواب میں باری تعالیٰ کی رویت بہت سے بزرگوں سے منقول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ

خواب میں جو رویت ہوتی ہے یہ تو مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے لہٰذا اس میں کوئی اشکال نہیں ہے۔

سوال: خواب میں جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ مصور ہوتی ہے حالانکہ باری تعالیٰ صورت سے منزہ ہے؟

صاحب فتوحات مکیہؒ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ عالم مثال کے اور احکام ہیں اور عالم حقیقت کے اور۔ علم عالم مثال میں دودھ کی صورت میں متجلی ہوتا ہے حالانکہ علم کی ذات خود کوئی صورت نہیں ہے اور صورت کے اندر تجلی اس بات کو مستلزم نہیں کہ صورت متجلی میں حلول کر گئی ہے یا متجلی ذی شکل اور ذی صورت ہو گیا ہے بلکہ امام شعرانی صاحب الیواقیت والجواہر نے یہ فرمایا ہے کہ آخرت میں رویت حجاب کی صورت میں ہوگی۔ طبقات اور فتح الملہم شرح مسلم میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

تنبیہ: قاری حمزہؒ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے خواب میں اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے "وهو القاهر فوق عباده" تو اللہ نے فرمایا کہ اے حمزہ یوں کہو "وانت القاهر" وجہ اس کی یہ تھی کہ اب وہ سامنے تھے جہاں غائب کا استعمال برمحل نہیں ہے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے سو مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا امام صاحبؒ خود فرماتے ہیں کہ میں نے ننانوے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا تو درخواست کروں گا: تیرے بندے تیرے عذاب قیامت کے دن کیسے بچ سکتے ہیں؟ تو پھر اللہ کی زیارت ہوئی اور پوچھا تو جواب ملا کہ جو صبح و شام یہ پڑھے گا وہ میرے عذاب سے نجات پائے گا: سبحان الابدی الابد سبحان الواحد الاحد سبحان الفرد الصمد سبحان رافع السماء بغیر عمد سبحان من بسط الارض علی ماء جمد سبحان من خلق الخلق فاحصاهم عدد سبحان من قسم الرزق ولم ینس احد سبحان الذی لم یتخذ صاحبة ولا ولد سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفوا احد (رد المحتار ص ۲۵۲)

والله تعالى خالق لأفعال العباد من الكفر والإيمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة أن العبد خالق لأفعاله وقد كانت الأوائل منهم يتحاشون عن إطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم إلى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال یعنی کفر و ایمان اور طاعت و عصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ہے اور تحقیق کہ معتزلہ میں سے پہلے حضرات بچتے تھے لفظ خالق کے اطلاق سے اور اکتفا کرتے تھے لفظ موجد اور مخترع اور اس کے مثل پر اکتفا کرتے تھے اور جب جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کے معنی ایک ہی ہیں اور وہ نکالنے والا ہے عدم سے وجود کی جانب تو انہوں نے دلیری کی لفظ خالق کے اطلاق پر۔

وأما إذا تأملت في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب ونحو ذلك فالأمر أظهر۔

ترجمہ: اور بہر حال جب تو غور کریگا اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلنے اور لینے اور پکڑنے میں اور اسکے مثل میں اور ان چیزوں میں جن کی جانب وہ محتاج ہوتا ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے میں اور اس کے مثل میں تو بات زیادہ ظاہر ہے۔

تشریح: یہاں سے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ ماقبل میں افعال ظاہرہ کی کیفیات سے بندہ کا جاہل ہونا معلوم ہو چکا ہے اور اگر افعال خفیہ میں آپ غور کریں تو اس کی اور زیادہ جہالت کا انکشاف ہوگا یعنی چلنے میں اور کسی چیز کو پکڑنے میں کتنی ڈگری قوت صرف ہوتی ہے اور اعضاء کو کتنی حرکت دینی پڑتی ہے تو یہاں بندے کی جہالت اور زیادہ ہے جس سے بخوبی واضح ہوگا کہ بندہ اپنے افعال کا خالق نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ: اعصاب عصب کی جمع ہے جس کا تفصیلی بیان حواس سلیمہ کے بیان میں گذر چکا ہے۔ اور عضلات عضلۃ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں گوشت اور پٹھے کا مجموعہ تسامحاً جس کا ترجمہ میں نے اعضاء سے کر دیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

الثاني النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي عملكم على أن ما مصدرية لئلا يحتاج إلى حذف الضمير أو معمولكم على أن ما موصولة ويشمل الأفعال لأنا إذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الإيجاد والإيقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الإيجاد والإيقاع أعني ما نشاهده من الحركات والسكنات مثلاً۔

ترجمہ: (استدلال کا) دوسرا طریقہ وہ نصوص ہیں جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان "واللہ خلقکم وما تعملون" یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کا خالق ہے۔ اس بناء پر کہ ما مصدریہ ہو تاکہ حذف ضمیر کی حاجت پیش نہ آئے یا تمہارے معمولات کا اس بناء پر کہ ما موصولہ ہو اور یہ معمول افعال کو شامل ہوگا اسلئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کے یا بندے کے مخلوق ہیں تو ہم فعل سے اس معنی مصدری کا ارادہ نہیں کرتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ اس حاصل مصدر کا ارادہ کرتے ہیں جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے مراد لیتا ہوں مثلاً ان حرکات و سکنات کو جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح اہل حق کا دوسرا استدلال پیش فرماتے ہیں کہ وہ نصوص قرآنیہ جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے وہ نصوص ہمارے مستدلات ہیں. جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "واللہ خلقکم وما تعملون" یعنی اللہ نے تمہارا اور تمہارے اعمال کا خالق ہے، آیت سے صاف ثابت ہوگیا کہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

آیت مذکورہ میں "وما تعملون" میں "ما" کیسا ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں (۱) مصدریہ ہو (۲) موصولہ ہو. شارح فرماتے ہیں کہ ما کو مصدریہ ماننا مناسب ہے کیونکہ اگر اس کو موصولہ مانیں گے تو صلہ کے اندر ایک عائد کا ہونا ضروری ہے جو ما کی جانب لوٹے اور وہ یہاں موجود نہیں لہٰذا اسکو محذوف ماننا پڑیگا. اور ایسی صورت جہاں حذف نہ ماننا پڑے بہتر ہے اس صورت سے جہاں حذف ماننا پڑے اسلئے ما کو مصدریہ لیا جائے اور اس صورت میں "ما تعملون" عملکم کے معنی میں ہوگا جیسا کہ ترجمہ میں ہم نے تمہارے اعمال سے کیا ہے کیونکہ اضافت مفید استغراق ہے تو "ما تعملون" اعمالکم کے معنی میں ہوگیا. اور عمل مصدر ہے جو کبھی اسم فاعل کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے تو اسم مفعول کے معنی میں ہونے کی صورت میں "ما تعملون" کے معنی معمولکم کے ہوں گے یعنی عمل بھی معمول ہے یعنی بندوں کے کئے ہوئے کام اگرچہ انہیں بندہ کے کسب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ کی جانب سے ہے (دوسالی تفصیلاً)

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ اگر ما کو موصولہ لیا جائے تو پھر "ما تعملون" معمولکم کے معنی میں ہوگا اس پر بظاہر ایک اشکال ہو رہا تھا کہ اس سے تو صرف یہ معلوم ہوگا کہ اللہ تمہارے معمول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو بناتا ہے مثلاً چارپائی کرسی وغیرہ تو ان کا خالق اللہ تعالیٰ ہے. حالانکہ ہماری گفتگو معمول میں نہیں بلکہ بندے کے افعال کے سلسلہ میں ہے تو پھر آیت سے استدلال درست نہ ہوگا. تو شارح نے اس کا جواب دیا "ویشمل الافعال" یعنی اگر ما تعملون کو بمعنی معمول لیا جائے تو اس میں افعال بھی داخل ہیں.

افعال عباد معمول میں کیسے داخل ہیں؟

لانا اذا قلنا الخ. اسلئے کہ افعال عباد سے یہاں معنی مصدری ایجاد اور ایقاع مراد نہیں ہے کیونکہ معنی مصدری ایسی چیز ہے جس کا وجود خارج میں نہیں ہے بلکہ معنی مصدری ایک امر اعتباری ہے جس کا خارج میں وجود نہیں ہوتا تو جس چیز کا خارج میں کوئی وجود نہیں وہ چیز محل اختلاف کیونکر ہوگی بلکہ اس موقع پر افعال سے مراد حاصل بالمصدر ہے یعنی وہ افعال جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں جیسا کہ بندہ کی جن حرکات و سکنات کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں یہ افعال مراد ہیں اور انہیں افعال کے ساتھ فریقین کا اختلاف ہے کہ ان کا خالق کون ہے. معتزلہ نے ان کا خالق بندہ کو اور ہم نے اللہ تعالیٰ کو قرار دیا ہے. جب بات ایسے ہے جو ہم تحریر کر چکے ہیں تو اگر ما تعملون کے معنی معمول کے لئے جائیں تو افعال بھی اس کے اندر داخل ہوں گے۔ فافہم.

وَلِلذُّهُولِ عَنْ هٰذِهِ النُّكْتَةِ قَدْ يُتَوَهَّمُ اَنَّ الْاِسْتِدْلَالَ بِالْاٰيَةِ مَوْقُوْفٌ عَلٰى كَوْنِ مَا مَصْدَرِيَّةً۔

ترجمہ اور اس نکتہ سے غفلت کی وجہ سے کبھی وہم کیا جاتا ہے کہ آیت سے استدلال موقوف ہے ما کے مصدریہ ہونے پر۔

تشریح یہاں سے شارح مولف صاحب نبراس، قاضی بیضاوی اور صاحب بدایہ پر تعریض کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قاضی صاحب نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ ما مصدریہ ہو ورنہ ما کو موصولہ ماننے کی صورت میں "تعملون" معمول کے معنی میں ہوگا اور اس سے ہمارا مدعیٰ ثابت نہ ہو سکے گا۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو دھوکہ ہوا اور یہ اس نکتہ سے غافل رہے کہ معمول افعال کو مشتمل ہے اسی غفلت کی وجہ سے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اَيْ مُمْكِنٍ بِدَلَالَةِ الْعَقْلِ وَفِعْلُ الْعَبْدِ شَيْءٌ

ترجمہ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے یعنی ہر ممکن کا عقل کی دلالت کی وجہ سے اور بندہ کا فعل شیٔ ہے۔

تشریح اسی سلسلہ میں کہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یہ دوسری نص ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے خالق کل شیٔ یعنی اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور افعال عباد بھی شیٔ میں داخل ہیں تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے۔ یہاں اعتراض وارد ہو کہ جب اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے تو اپنا بھی خالق ہوگا اور ممتنعات کا بھی اس کا جواب شارح نے ای ممکن کہہ کر دیا کہ شیٔ سے مراد ممکن ہے اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اس لئے کہ خلق کا تعلق ممکنات سے ہے نہ کہ واجب اور ممتنع سے اس جواب پر پھر اعتراض وارد ہو کہ اسکی کیا دلیل ہے کہ یہاں شیٔ سے مراد ممکن ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا بدلالۃ العقل کہہ کر یعنی دلالت عقل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں شیٔ سے ممکن ہی مراد ہے اسلئے کہ خلق وقدرت کا تعلق ممکنات کے ساتھ ہوتا ہے۔ فتدبر

وَكَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ فِيْ مَقَامِ التَّمَدُّحِ بِالْخَالِقِيَّةِ وَكَوْنِهَا مَنَاطًا لِاسْتِحْقَاقِ الْعِبَادَةِ۔

ترجمہ اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے "افمن یخلق کمن لا یخلق" خالقیت کے ساتھ تعریف کی گئی ہے اور خالقیت کے ہونے کی وجہ سے استحقاق عبادت کا مدار۔

تشریح یہ تیسری نص ہے جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ اس کا ارشاد ہے کیا خالق غیر خالق برابر ہوسکتے ہیں ہرگز نہیں۔ اس مقام پر باری تعالیٰ نے اپنے خالق ہونے کی تعریف فرمائی ہے۔ یعنی ہم خالق ہیں اور خالقیت کی صفت سے ہمارے غیر کو کوئی متصف نہیں، معبود صرف وہی ہوسکتا ہے جو خالق ہو اور وہ صفت جس میں ہو تو مستحق عبادت بھی صرف وہی ہوگا تو پھر یہ چیزیں جنکو تم اللہ کے شریک کرتے ہو جبکہ وہ تو دوسرے کی مخلوق ہیں اور خالقیت کی صفت کو کوئی شائبہ بھی ان کے اندر نہیں ہے وہ کیونکر مستحق عبادت ہوسکتے ہیں۔ خلاصۂ کلام آیت مذکورہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خالقیت کی صفت ذات باری کے لئے مخصوص ہے تو معلوم ہوا کہ جب بندہ کسی چیز کا خالق نہیں تو اپنے افعال کا بھی خالق نہیں بلکہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہے۔

لا یقال فالقائل بکون العبد خالقا لافعالہ یکون من المشرکین دون الموحدین لانا نقول الاشراک ھو اثبات الشریک فی الالوھیۃ بمعنی وجوب الوجود کما للمجوس او بمعنی استحقاق العبادۃ کما لعبدۃ الاصنام والمعتزلۃ لا یثبتون ذلک بل لا یجعلون خالقیۃ العبد کخالقیۃ اللہ تعالیٰ لافتقارہ الی الاسباب والآلات التی ھی بخلق اللہ تعالیٰ۔

ترجمہ یہ نہ کہا جائے کہ جو قائل ہے بندہ کے اپنے افعال کے خالق ہونے کا وہ مشرکین میں سے ہوگا نہ موحدین میں سے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشراک وہ الوہیت میں شریک کو ثابت کرنا ہے وجوب الوجود کے معنی میں جیسا کہ مجوس کیلئے (یہ عقیدہ ہے) یا استحقاق عبادت کے معنی میں جیسا کہ بتوں کے پجاریوں کیلئے (یہ عقیدہ ہے) اور معتزلہ اس کو (ان دونوں میں سے کسی کو) ثابت نہیں کرتے بلکہ وہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے مثل شمار نہیں کرتے بندہ کے محتاج ہونے کی وجہ سے ان اسباب اور آلات کی جانب جو اللہ کے پیدا کرنے سے پیدا ہوئے ہیں۔

تشریح جب شارح ماقبل میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ معتزلہ بندہ کو اپنے افعال کا خالق مانتے ہیں تو معترض یہاں اعتراض کر سکتا ہے کہ جو خالق ہوتا ہے وہ معبود بھی ہوتا ہے اور واجب الوجود بھی ہوتا ہے تو جب معتزلہ نے بندہ کو خالق کہہ دیا تو ان کے قول کے مطابق متعدد واجب اور متعدد معبودوں کا تعدد لازم آئے گا جو توحید کے منافی ہے لہذا پھر تو معتزلہ کو مشرکین میں سے شمار کیا جانا چاہئے۔ لانا نقول سے شارح نے اسی اعتراض کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ شرک کے ساتھ

کسی کو شریک کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس کے ساتھ الوہیت میں اس طرح شریک کیا جائے کہ اس غیر کو مثل اس کے واجب الوجود شمار کیا جائے یا اس غیر کو مثل اس کے مستحق عبادت شمار کیا جائے۔ اول کے قائل مجوس ہیں جو دو خدا مانتے ہیں۔ ایک کو خالق خیر کہتے ہیں اور دوسرے کو خالق شر۔ اول کا نام یزدان اور دوسرے کا نام اہرمن ہے اور ثانی کے قائل بتوں کے پجاری ہیں کہ بتوں کو وہ واجب الوجود تو نہیں سمجھتے مگر ان کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں۔

جب اشراک کی حقیقت یہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو اب معتزلہ کا حال سنئے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے قائل نہیں ہیں نہ تو وہ بندہ کو خالق افعال کہہ کر اسکو واجب الوجود کہتے ہیں اور نہ اسکو مستحق عبادت کہتے ہیں لہٰذا ان کا شرک ثابت نہ ہوا بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق ضرور ہے لیکن اللہ کی خالقیت اور بندہ کی خالقیت میں بہت بڑا فرق ہے۔ اللہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی نمونہ اور آلات واسباب کے جسکو چاہے پیدا کرتا ہے۔ اور بندہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ اپنے خلق میں ان آلات واسباب کا محتاج ہے جو اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معتزلہ نے اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ ان کو دھوکہ ہوگیا ورنہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

الا ان مشائخ ما وراء النهر قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسئلة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة يثبتون شركاء لا تحصى

ترجمہ مگر محققین مشائخ ماوراء النہر نے مبالغہ سے کام لیا ہے معتزلہ کی تضلیل میں اس مسئلہ میں یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ مجوس اچھی حالت میں ہیں معتزلہ سے اس حیثیت سے کہ انھوں نے ثابت نہیں کیا مگر ایک ہی شریک کو اور معتزلہ ثابت کرتے ہیں بے شمار شرکاء۔

تشریح ماقبل میں شارح فرما چکے ہیں کہ مذکورہ عقیدہ کی وجہ سے معتزلہ کو مشرک نہیں کہا جائے گا مگر مشائخ ماوراء النہر نے ان کی سخت تضلیل کی ہے اور انکو مجوس سے بدتر قرار دیا ہے کیونکہ وہ صرف خدا کا ایک ہی شریک مانتے ہیں چونکہ وہ دو خدا کے قائل ہیں اور معتزلہ بندہ کو خالق افعال کہتے ہیں اور چونکہ ہر خالق معبود بھی ہوتا ہے تو ان کے قول کے مطابق بے شمار شرکاء ثابت ہوگئے۔

تنبیہ :- مگر تقریر اول مناسب ہے اور یہ تکفیر خلاف احتیاط ہے۔ رہا اس باب میں عبد اللہ ابن عمر کی حدیث سے استدلال تو وہ درست نہیں ہے حدیث یہ ہے القدرية مجوس هذه الامة رواه الامام احمد۔ یہ استدلال درست نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں (۱) اس کی سند میں کلام ہے (۲) صاحب

اور بہرحال ہم اسکو ثابت کرتے ہیں اس تفصیل کے مطابق جسکو ہم انشاء اللہ بیان کرینگے۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور والا آپ کا بیان فرمودہ الزام جبریہ کے خلاف چل سکتا ہے جو بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں۔ جن کے خیال میں نہ تو بندہ کا کسب ہے اور نہ اس کے اندر کچھ اختیار ہے ہم پر آپ کا یہ الزام نہیں چل سکتا، کیونکہ ہم تو بندہ کو کاسب مانتے ہیں اور اس کے اندر اختیار مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے ہمارے خیال کے مطابق چونکہ وہ کاسب ہے اس لئے وہ مکلف بھی ہوگا اور اچھے برے کام اس نے اپنے اختیار سے کئے ہیں اس لئے وہ مستحق مدح اور مستحق مذمت اور مستحق ثواب و عقاب بھی ہوگا۔

وَقد يتمسك بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق الى غير ذلك وهذا جهلٌ عظيمٌ لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده اولا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الاجسام ولا يتصف بذلك۔

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے اس طریقہ پر کہ اگر اللہ ہی بندوں کے افعال کا خالق ہو تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا اور یہ بہت بڑی جہالت ہے اس لئے کہ شی سے متصف وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ شی قائم ہو نہ کہ وہ جس نے اسکو ایجاد کیا ہو کیا یہ لوگ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سواد اور بیاض اور تمام ان صفات کا خالق ہے جو اجسام میں ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے۔

تشریح یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے، کہتے ہیں اگر بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہو اللہ تعالیٰ ہی بندوں کے افعال کا خالق ہو تو پھر یہ بات لازم آجائے گی کہ جب قیام کا خلق کیا تو اللہ تعالیٰ بھی قائم ہوگا اور علیٰ حسب الاحوال وہی قاعد اور وہی آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوگا حالانکہ یہ غلط ہے، لہٰذا معلوم ہوا کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔
شارح فرماتے ہیں "وہذا جہل عظیم" یعنی یہ تو معتزلہ کا بہت بڑا بودا پن ہے کیا انھیں اتنی خبر نہیں ہے کہ شی کا موجد شی سے متصف نہیں ہوتا بلکہ جس کے ساتھ اس شی کا قیام ہوگا وہی اس شی سے متصف ہوگا کیا معتزلہ نے اس پر غور نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے سیاہی اور سفیدی اور جسم کے اندر جتنی صفات ہیں سب کو پیدا کیا ہے مگر اس پیدا کرنے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان صفات سے متصف نہیں ہے بلکہ ان صفات سے وہی متصف ہے جس کے ساتھ ان صفات کا قیام ہے۔

وربما يتمسك بقوله تعالىٰ فتبارك الله احسن الخالقين و وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير كالجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير۔

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اور "واذ تخلق من الطین کہیئۃ الطیر" سے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر اور تصویر کے معنی میں ہے۔

تشریح معتزلہ کا یہ استدلال ہے کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "فتبارک اللہ احسن الخالقین" اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے سب سے بہتر فرمایا ہے جس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ خالق اور بھی ہیں اگرچہ ان کے اندر وہ کمال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے اندر ہے اور اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا "واذ تخلق من الطین کہیئۃ الطیر" یہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کہا گیا ہے دونوں آیتوں سے معلوم ہوا کہ غیر اللہ بھی خالق ہے۔

اس کا جواب دیا گیا کہ دونوں آیتوں کے اندر خلق تقدیر اور تصویر کے معنی میں ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ تصویر کشی کرنے والوں میں وہ سب سے اچھا ہے اور باکمال ہے یعنی اسکی کھینچی ہوئی تصویر کا کوئی مقابلہ نہیں کرسکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی مٹی سے پرندوں کی صورت بناتے تھے، پرندوں کا خلق نہیں فرماتے تھے۔ لہٰذا مذکورہ دونوں آیتوں سے استدلال درست نہیں ہے۔

وهي اي افعال العباد كلها بارادته ومشيئته تعالىٰ وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنى واحد۔

ترجمہ اور یہ یعنی بندوں کے تمام کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیئت کے ساتھ ہیں۔ اور تحقیق کہ یہ بات گذر چکی کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں (ارادہ اور مشیئت) ایک ہی معنی سے عبارت ہیں۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال اللہ کی مشیئت اور اسکے ارادہ سے واقع ہیں جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ وقد سبق الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ارادہ اور مشیئت کے ایک ہی معنی ہیں۔ ماقبل میں اس کا بیان گذر چکا ہے۔

تنبیہ: ارادہ اور مشیئت کو ایک کہنا مراد کے اعتبار سے ہے ورنہ لغوی اعتبار سے دونوں میں فرق ہے مشیئت کے معنی ایجاد کے ہیں۔ شاء اللہ یعنی اوجدہ مستعمل ہے، اور ارادہ کے معنی شیٔ کی طلب کے ہیں۔

تنبیہ (۲) :۔ وقد سبق الخ سے شارح ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جنھوں نے مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہا ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

وَحُكْمِهٖ لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين.

ترجمہ :۔ اور بندوں کے تمام افعال اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں ہے یہ بات کہ یہ اشارہ ہو خطاب تکوین کیجانب۔

تشریح یعنی بندوں کے افعال جس طرح اس کی مشیت اور ارادہ کے ماتحت ہیں اسی طرح وہ افعال اس کے حکم کے ماتحت ہیں۔

سوال :۔ شرع نے کفر و معصیت کا حکم کب دیا ہے کہ کفر و معصیت کو حکم خداوندی کہا جائے؟

جواب :۔ یہاں حکم سے مراد حکم شرعی اور تکلیفی نہیں ہے بلکہ حکم تکوینی ہے اس لئے بعض حضرات نے مشیت اور ارادہ کے مثل قضاء اور حکم کو واحد قرار دیا ہے خطاب تکوین سے اشارہ ہے باری تعالیٰ کے فرمان کن کیطرف۔ اور مشیت الٰہی اسی طرح جاری ہے کہ جب وہ کسی شئ کا ارادہ کرتے ہیں تو اس سے کن فرماتے ہیں بس وہ ہو جاتی ہے اگرچہ ارادہ کے ساتھ قدرت اس شئ کے پیدا کرنے کیلئے کافی ہے۔ مگر مشیت الٰہی اسی طرح جاری ہے

ھکذا قال البعض۔ یہاں یہ نکتہ ذہن نشین رکھئے کہ خطاب تکلیف وجود مخاطب کا تقاضہ کرتا ہے اور خطاب تکوین وجود کے طلب کا تقاضہ نہیں کرتا اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ خطاب تکوین سے مراد سرعت ایجاد ہے۔ جن لوگوں نے کہا ہے کہ ارادہ اور مشیت کے ساتھ ساتھ خطاب تکوین سے اشیاء پیدا ہوتی ہیں تو پھر ان میں آپس میں اختلاف ہے کہ کن کلام نفسی ہے یا کلام لفظی۔ ماقبل میں ذکر کردہ تقریر سے اول قول راجح ہے۔ اِنَّمَا اَمْرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَیْـًٔا اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ کے تحت علامہ شبیر احمد عثمانی تحریر فرماتے ہیں یعنی کسی چھوٹی بڑی چیز کے پہلی مرتبہ یا دوبارہ بنانے میں اسے دقت ہی کیا ہو سکتی ہے اس کے پاس تو بس ارادہ کی دیر ہے۔ جہاں کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا اور کہا ہو جا فوراً ہو لی رکھی ہے ایک سکنڈ کی تاخیر نہیں ہو سکتی۔

وَقَضِیَّتِهٖ ای قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام

ترجمہ اور بندوں کے افعال اللہ کے فیصلے کے مطابق ہیں اور قضاء مراد ہے فعل (یعنی تکوین) سے مضبوطی کی زیادتی کے ساتھ۔

تشریح یعنی بندوں سے جتنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان ہو یا کفر، طاعات ہوں یا معاصی وغیرہ سب قضاء الٰہی کے مطابق ہیں، اور اسی کے فیصلہ کے ماتحت ہیں۔ شارحؒ نے قضاء کی تفسیر فعل مع زیادۃ الاحکام سے کی ہے جس کا مطلب قضاء و قدر، خلق و تقدیر کے معنی میں ہیں۔
فقضٰهن سبع سموات اور قدر فیها اقواتها سے یہی بات ثابت ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک قضاء بمعنی خلق و تقدیر کے معنی میں نہیں بلکہ ایجاب اور الزام کے معنی میں ہیں۔ انہوں نے وقضی ربك ان لا تعبدوا الا اياه اور نحن قدرنا بينكم الموت سے استدلال کیا ہے۔ علامہ کا کلام قضاء یہاں حقیقت تکوین سے عبارت ہے۔
تنبیہ: قضاء کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں اور تعریف سے چار معنی زیادہ مشہور ہیں۔ پہلے معنی لغوی ہیں اور وہ احکام الشئی ہے یعنی اتمام خواہ قولاً ہو یا فعلاً۔ قولاً کی مثال جیسے فرمان باری وقضی ربك الا تعبدوا الا اياه جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ایسا حکم دیا کہ جس حکم کو کوئی بدل نہیں سکتا۔ فعلاً کی مثال جیسے فرمان باری ہے فقضٰهن سبع سموات یعنی اللہ نے ان سات آسمانوں کو ایسا مضبوط و کامل بنا دیا کہ جو کسی تکمیل کا محتاج نہیں ہے۔ دوسرے معنی وہ ہیں جو بعض اشاعرہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاء کہتے ہیں اس ارادہ ازلیہ کو جو ازل سے ان موجودات کے ساتھ متعلق ہے جو اپنے اوقات میں معرض ظہور میں اس ارادہ ازلیہ کے مطابق رونما ہوتے ہیں۔ شرح مواقف میں یہی معنی مذکور ہیں۔ تیسرے معنی وہ ہیں جو دیگر بعض اشاعرہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاء کہتے ہیں لوح محفوظ میں کائنات کے اثبات کو۔ چوتھے معنی وہ ہیں جو فلاسفہ کی اصطلاح ہے یعنی قضاء کہتے ہیں اللہ کے اس علم ازلی کو جو حکم موجودات کا ہے یعنی موجودات کے بہترین نظام کا جو اس کو واجب ہے یہی قضاء ہے اور وہ اس کو عنایت ازلیہ کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہی عنایت ازلیہ ہے جس کے سبب موجودات کو بہترین صور ممکنات کا فیضان ہوتا ہے۔

لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضا به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضي لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي۔

ترجمہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کے فیصلہ سے ہے تو اس سے راضی ہونا واجب ہے اس لئے کہ رضا بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے اس لئے کہ رضا بالکفر کفر ہے۔ کیونکہ ہم کہیں گے کہ کفر وہ ہے جس کا فیصلہ کیا گیا ہے قضا کفر نہیں ہے اور رضا بقضاء

کے ساتھ واجب ہے مقضی کے ساتھ نہیں۔

تشریح جب تمام افعال عباد اس کے ارادہ اور حکم اور فیصلہ کے ماتحت ہیں تو یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ کافر کا کفر قضاء الٰہی کے مطابق ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ رضاء بالقضاء واجب اور ضروری ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جب کفر قضاء الٰہی ہے اور قضاء سے راضی ہونا ضروری ہے لہٰذا بندہ پر لازم ہے کہ کفر سے راضی ہو کیونکہ یہ قضاء الٰہی ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کفر سے راضی ہونا بھی کفر ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ آپ کو معلوم ہے کہ تکوین مکوَّن کا غیر ہوتی ہے ایسے ہی قضاء مقضی کا غیر ہوگا اور کفر مقضی ہے قضاء کفر نہیں ہے اور رضا قضاء الٰہی کے ساتھ واجب ہے، مقضی کے ساتھ نہیں۔

وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد من حسن وقبح ونفع وضر وما يحويه من زمان اومكان ومايترتب عليه من ثواب وعقاب۔

ترجمہ اور (بندوں کے تمام افعال) اس کی تقدیر کے ماتحت ہیں اور تقدیر وہ ہر مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو کہ پائی جائیگی یعنی خوبی اور برائی اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو حاوی ہوگی یعنی زمان اور مکان اور جو کہ اس مخلوق پر مرتب ہوگا یعنی ثواب اور عقاب۔

تشریح یعنی بندہ جو کچھ کرتا ہے وہ تقدیر الٰہی کے مطابق کرتا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ تقدیر کیا چیز ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم الٰہی میں مخلوقات اور ان کی صفات اور ان کے متعلقات کی جو حد بندی ہے اسی کا نام تقدیر ہے یعنی علم الٰہی میں ہے کہ فلاں شخص فلاں زمانہ میں فلاں جگہ پیدا ہوکر وہ خوبی و کمالات اور فلاں منافع حاصل کرکے مستحق ثواب ہوکر داخل جنت ہوگا اور فلاں اس کے برعکس ہوگا۔ یہی تقدیر ہے۔

تمثیلاً - جو کام ارادہ اور اختیار سے کیا جاتا ہے پہلے اسکو سوچ لیتے ہیں، مکان اگر بنانے ہیں تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی تعمیر نقشہ کے مطابق ظہور میں آئے۔ اسلئے ضروری ہے کہ اس عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے ہی سے ایک پنہاں وجود رکھتا ہو اور اس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود ظاہری کا کارخانہ برقرار ہوتا ہو اہل اسلام اسی وجود پنہانی کو تقدیر کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تقدیر سے بندہ کا اختیار سلب نہیں ہوتا اور یہی اختیار مدار تکلیف ہے تو یہ اعتراض بیجا ہوگا کہ جب اسکی تقدیر میں یوں ہی تھا تو کافر یا نافرمان ہو کس وجہ سے وہ مجرم کیوں شمار ہوا؟ جواب ظاہر ہے کہ اس سے

جو کچھ کیا ہے اپنے اختیار سے کیا ہے اسی لئے مجرم اور مستحق سزا ہو۔

والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار۔

ترجمہ اور مقصود اس سے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اسکی قدرت کی تعمیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ کل افعال اللہ کے پیدا کرنیکی وجہ سے ہیں اور یہ خلق مقتضی ہے قدرت اور ارادہ کو اکراہ اور اجبار نہ ہونیکی وجہ سے۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ وهو بارادته ومشيئته لائے کیا فرمانا چاہتے ہیں اس سے ان کا کیا مقصد ہے؟ تو فرمایا کہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اسکے ارادہ کی تعمیم کو بیان کرنا ہے کیونکہ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے کیونکہ وہ فاعل مختار ہے اور اس پر زبردستی کرنیوالا نہیں ہے جب بات یوں ہے تو وہ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کیلئے ارادہ اور قدرت کا ہونا ضروری ہے اور انہیں دونوں کے عموم کو ثابت کرنا مصنفؒ کا مقصود ہے۔

فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ پھر تو کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا تو ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔

تشریح یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرمارہے ہیں جو معتزلہ کیطرف سے اہل حق پر وارد ہوتا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ ہے اور یہ افعال تقدیر الٰہی اور تقدیر الٰہی کے ماتحت ہیں تو پھر کافر کفر پر اور فاسق فسق پر مجبور ہے کیونکہ اس کا فیصلہ اور تقدیر بدل نہیں سکتی تو یہ کافر رہنے پر اور فاسق رہنے پر مجبور ہے لہٰذا ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "لا يكلف الله نفسا الا وسعها۔"

قلنا انه تعالى اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال۔

ترجمہ تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے تو جبر نہیں رہا جیسا کہ اس نے ان دونوں کے متعلق اختیار سے کفر و فسق کرنے کو جان لیا اور محال کا مکلف بنانا لازم نہ آیا۔

تشریح شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے ان کے کفر اور فسق کا تو ارادہ کیا ہے مگر ارادہ یہ کیا ہے کہ وہ کفر اور فسق کو اپنے اختیار سے کریں گے تو جب اختیار برقرار ہے تو جبر کہاں لازم۔ جیسے اللہ کو معلوم ہے کہ یہ اپنے اختیار سے کفر اور فسق کریں گے اور یہ جاننا منافی اختیار نہیں ہے۔
ایسے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے منافی نہیں ہے لہٰذا محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آیا۔

تنبیہ: اللہ تعالیٰ پوری کائنات کا بااختیار فاعل ہے اور جملہ افعال عباد کا خالق ہے خواہ ایمان ہو یا کفر، طاعت اس کی مشیت و ارادہ اور اس کی رضاء و محبت اور قضاء و قدر کے ماتحت ہے اور معصیت اس کی قضاء و قدر اور مشیت و ارادہ کے ماتحت تو ہے مگر اس کی رضاء و محبت کے ماتحت نہیں ہے۔

سوال: مشیت و ارادہ اور رضاء و محبت اور قضاء و قدر کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب: ارادۂ الٰہی اکوان و احکام دونوں میں ہوتا ہے، اور مشیت فقط اکوان میں ہوتی ہے نہ کہ احکام میں تو ارادہ و مشیت سے عام ہوا (قضیہ) اور وجود شئی کے ارادہ کا کمال رضا ہے اور محبت اسی ارادۂ مذکورہ کا افراط ہے تو محبت کا وجود رضاء کے وجود کو مستلزم ہے البتہ رضاء کا وجود محبت کے وجود کو مستلزم نہیں ہے اور قضاء، لوح محفوظ کے اندر تمام مخلوقات کا اجمالی وجود ہے اور مخلوقات کا اپنی شرائط کے وجود کے بعد موجودات خارجیہ میں آنا قدر ہے۔

وَالمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذلك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى وهذا شنيع جدا۔

ترجمہ اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کا شرور و قبائح کا یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ اس کے کفر و معصیت کا اپنے اس گمان کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ قبیح ہے مثل قبیح کے خلق اور ایجاد کے اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح، قبیح کا کسب اور اس کے ساتھ متصف ہونا ہے تو معتزلہ کے نزدیک بندوں کے اکثر افعال

اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جیسے معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں ہو سکتے ورنہ اللہ تعالیٰ کو زانی اور سارق وغیرہ کہنا پڑے گا جیسا کہ ما قبل میں یہ اعتراض اور اس کا جواب گزر چکا ہے ایسے ہی ان کا خیال یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ برائی کا ارادہ بھی نہیں کرتے ورنہ یہاں بھی برائی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا اس لئے انہوں نے کہا کہ اللہ نے سب سے ایمان وطاعت کا ارادہ کیا ہے خواہ وہ مومن ہو یا کافر مطیع ہو یا عاصی مگر وہ اپنے اختیار سے کفر یا معصیت کرتا ہے جس کا کفر معصیت کے ساتھ نہ خلق الٰہی متعلق ہے اور نہ اس کا ارادہ۔ اب معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ دنیا میں مومنین کفار سے اور مطیعین فساق سے کم ہیں حالانکہ اللہ نے سب سے ایمان وطاعت کا ارادہ کیا ہے مگر بندوں سے اکثر افعال اس کے ارادہ کے خلاف ہو رہے ہیں یعنی اللہ چاہتا کچھ اور ہے ہوتا کچھ ہے یہ تو کھلا ہوا عجز ہے جس کا اللہ کے لئے ثابت ہونا ظاہر ہے۔ درحقیقت معتزلہ کو دھوکہ ہو گیا اور انہوں نے خلق کو مثل کسب کے سمجھا حالانکہ اصول یہ مقرر ہے کہ خلق ہر چیز کا حسن ہی حسن ہوتا ہے۔ خواہ مخلوق قبیح کا ہو یا حسن کا اور کسب حسن کا حسن ہوتا ہے اور قبیح کا کسب قبیح ہوتا ہے اور کسب وہ بندہ کا فعل ہے جیسے فعل کا وہ کسب کریگا ویسا ہی اثر اس پر مرتب ہوگا اور اللہ کا فعل خلق ہے جو ہر حال میں حسن ہی حسن ہے مگر معتزلہ اس نکتہ سے غافل رہے اور یہ خرافات بکنی شروع کیں جو بیان کی گئی ہیں۔ خلق کا حال بالکل ایسا ہے جیسے معمار بہترین مکان تعمیر کرتا ہے نیز اس کے اندر بیت الخلاء بھی تعمیر کرتا ہے بیت الخلاء کی تعمیر کی وجہ سے اس پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا اسی طرح خلق خداوندی پر کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح مداری جو کھیل دکھاتا ہے کبھی ہاتھ خالی دکھاتا ہے اور کبھی اس میں روپیہ اور لڈو یا برفی رکھتا ہے اور کبھی گوبر اور لید دکھاتا ہے تو چونکہ اس کا مقصد اپنے فن کا کمال دکھانا ہے گوبر اور لید دکھانے کی وجہ سے اس پر طعن نہیں کیا جائیگا۔ اسی طرح خلق کا مقصود بھی خالقیت کا کمال دکھانا ہے جو ہر حال میں حسن اور نا قابل اعتراض ہوگا

حکی عن عمرو بن عبید انه قال ما الزمنی احد مثل ما الزمنی مجوسی کان معی فی السفینة فقلت له لم لا تسلم فقال لان الله تعالیٰ لم یرد اسلامی فاذا اراد اسلامی اسلمت فقلت للمجوسی ان الله تعالیٰ یرید اسلامک ولکن الشیاطین لا یترکونک فقال المجوسی فانا اکون مع الشریک الاغلب۔

ترجمہ عمرو ابن عبید سے منقول ہے انہوں نے کہا ہے کہ مجھ کو کسی نے ایسا الزام نہیں دیا جو ایک مجوسی نے دیا جو میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا تو میں نے اس سے کہا تو اسلام کیوں نہیں لاتا تو وہ بولا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا۔ جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں

مسلمان ہو جاؤں گا۔ تو عمرو نے اس مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین تجھ کو چھوڑتے نہیں ہیں، تو مجوسی بولا کہ میں شریک غالب کے ساتھ ہوں گا۔

تشریح اس حکایت کا حاصل یہ ہے کہ عمرو بن عبید نے اپنے عقیدے کے ماتحت کہا کہ اللہ نے تو تیرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن تو مسلمان اس لئے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا تیرے اوپر تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے، اس نے بطور طعن کے کہا کہ پھر اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا اور شیاطین نے کفر کا اور العیاذ باللہ اللہ تعالیٰ اپنے ارادہ میں عاجز رہا اور شیاطین غالب رہے تو پھر تو مجھے شیاطین ہی کے ساتھ رہنا چاہئے کیونکہ وہ غالب ہے تو اس حکایت سے یہ معلوم ہوا کہ معتزلی کو ایک مجوسی نے خاموش کر دیا اور بات بھی خاموش کرنے کی، چونکہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ کفر کا ذمہ دار خدا وندی نہیں ہے بلکہ مراد اسلام ہے اور اس میں جو قباحت ہے وہ ظاہر ہے۔

تنبیہ (۱)۔ مجوسی نے انکے ساتھ مذاق و دل لگی کی اور الزام دیا ہے ورنہ وہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے قائل نہیں ہیں۔

تنبیہ (۲)۔ عمرو ابن عبید قدماء معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہے جو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا معاصر ہے اور راویانِ حدیث میں سے ہے سلف نے اس سے روایت کی ہے کیونکہ یہ روایت کے باب میں صدوق اور ثقہ ہے۔ الاعلام للزرکلی ص ج پر اس کی ولادت ۸۰ھ اور وفات ۱۴۲ھ لکھی ہے۔ تقریب التہذیب میں ہے کہ "عمرو بن عبید بن باب التمیمی مولاہم ابوعثمان البصری المعتزلی المشہور کان داعیۃ الی بدعۃ اتہمہ جماعۃ مع انہ کان عابدًا من السابعۃ توفی سنۃ ثلاث واربعین ومائۃ۔"

وحکی ان القاضی عبد الجبار الہمدانی دخل علی الصاحب ابن عباد وعندہ الاستاذ ابو اسحٰق الاسفرائنی فلما رأی الاستاذ قال سبحان من تنزہ عن الفحشاء فقال الاستاذ علی الفور سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء۔

ترجمہ اور منقول ہے کہ قاضی عبدالجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور ان کے پاس استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی تھے، تو جب قاضی نے استاذ کو دیکھا تو کہا سبحان الخ، تو استاذ نے فورًا کہا وہ ذات پاک ہے جس کی سلطنت میں اس کی مشیت کے سوا کچھ جاری نہیں ہوتا۔

تشریح قاضی صاحب متوفی ۴۱۵ھ معتزلی ہیں اور صاحب ابن عباد ابو ہاشم معتزلی کے مربی ہیں، اور عضد الدولہ کے وزیر ہیں۔ اسی وزارت کی وجہ سے صاحب لقب پڑا ورنہ نام اسمٰعیل ہے، اور یہی استاذ ابو اسحٰق اسفرائنی شیخ اہلسنت والجماعت کا لقب ہے، تو قاضی صاحب معتزلی نے استاذ پر تعریض کرتے ہوئے کہا سبحان من تنزہ عن الفحشاء یعنی اللہ تعالیٰ ہر قسم کے عیب اور برائی سے منزہ ہے

اس سے سوال کرنیکا کوئی حق نہیں اور نہ مالک مطلق کا کوئی فعل ظلم ہو سکتا ہے لہٰذا وہ حکم کرے اور ارادہ نہ کرے اور منع کرے اور اس کا ارادہ کرے اس میں کچھ قباحت نہیں ہے، بہرحال یہاں معتزلہ کو دھوکہ ہوا ہے

الا یری ان السید اذا اراد ان یظہر علی الحاضرین عصیان عبدہ یامرہ بشیء ولا یریدہ منہ وقد یتمسک من الجانبین بالآیات وباب التاویل مفتوح علی الفریقین

ترجمہ کیا یہ نہیں دیکھتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرے تو اس کو کسی کام کا حکم کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کا ارادہ نہیں کرتا ہے اور جانبین سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح وجہ لزوم کی مزید توضیح کرتے ہیں۔ یعنی مزید یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ امر اور مراد میں انفکاک ہو جاتا ہے جیسے بسا اوقات آقا اپنے غلام کو ایسی بات کا حکم دیتا ہے کہ جس کو چاہتا نہیں ہے یعنی آقا حکم کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے کہ غلام اس کام کو نہ کرے تاکہ حاضرین پر اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

ایسے ہی خداوند قدوس کبھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا یعنی حکم اور مراد میں انفکاک ہوتا ہے ان مصالح اور حکم کی وجہ سے جنکو علم الٰہی محیط ہے، محمود کا واقعہ جس میں ایاز اور دیگر خدام کو پیالہ توڑنے کا حکم کیا تھا اس انفکاک کو اچھی طرح واضح کرتا ہے۔

آگے شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ دونوں نے آیات قرآنیہ سے تمسک کیا ہے، اور تاویل کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے، صاحب نبراس نے اس جگہ تفصیل سے کلام کیا ہے۔

وللعباد افعال اختیاریۃ یثابون بہا ان کانت طاعۃ ویعاقبون علیہا ان کانت معصیۃ لا کما زعمت الجبریۃ انہ لا فعل للعبد اصلا وان حرکاتہ بمنزلۃ حرکات الجمادات لا قدرۃ علیہا ولا قصد ولا اختیار وھذا باطل لانا نفرق بالضرورۃ بین حرکۃ البطش وحرکۃ الارتعاش ونعلم ان الاول باختیارہ دون الثانیۃ۔

ترجمہ اور بندوں کے افعال اختیاریہ ہیں جن پر وہ ثواب دیئے جائیں گے اگر طاعت ہوں، اور سزا دیئے جائیں گے اگر معصیت ہوں ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبریہ نے گمان کیا ہے کہ

ترجمہ اور نصوص قطعیہ اس کی (انسان کے مجبور ہونے کی) نفی کرتے ہیں جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: جزاءً بما کانوا یعملون اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر اور اس کے علاوہ دیگر نصوص۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جبریہ نے انسان کو مجبور محض کہا حالانکہ نصوص قطعیہ سے اس کی نفی ہوتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جزاءً الآیۃ۔ یہ بدلہ ان کے کارناموں کا جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بندہ کے کچھ افعال اختیاری ہیں جن پر جزا و سزا کا ترتب ہوتا ہے اور جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے: فمن شاء الخ جس کا دل چاہے ایمان لائے اور جس کا دل چاہے کفر کرے۔ اس سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان و کفر بندہ کے افعال اختیاری ہیں اسلئے ان کے ساتھ مشیئت کا تعلق ہوا۔

فان قیل بعد تعمیم علم اللہ تعالیٰ وارادتہ الجبر لازم قطعاً لانہما اما ان یتعلقا بوجود الفعل فیجب او بعدمہ فیمتنع ولا اختیار مع الوجوب والامتناع۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کی تعمیم کے بعد جبر لازم ہے یقیناً اس لئے کہ یہ دونوں (علم و ارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہو جائے گا، یا اس کے عدم کے ساتھ تو فعل ممتنع ہو جائیگا۔ حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ جبر لازم ہے۔

تشریح جبریہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب اللہ کے علم و ارادہ میں تعمیم ہے یعنی پوری کائنات اور جو کچھ اس میں ہے سب کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہے تو بندوں کے افعال کے ساتھ بھی علم و ارادہ الٰہی کا تعلق ہوگا۔ اب یہ تعلق دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہوگا، یا تو وجود فعل کے ساتھ ہوگا یا عدم کے ساتھ یعنی یا تو تعلق اس طرح ہوگا کہ یہ کام ہوگا یا اس طرح ہوگا کہ یہ کام نہ ہوگا، اول صورت کو وجود فعل سے اور ثانی کو عدم فعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ پہلی صورت میں یہ فعل واجب ہو گیا کیونکہ جب علم الٰہی میں یوں ہے کہ یہ ہوگا تو اب اس کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی لہٰذا اس کا ہونا ضروری ہو گیا اور جس کا ہونا ضروری ہو اسکو واجب کہتے ہیں، اور اگر اس کے علم و ارادہ میں یوں ہے کہ یہ کام نہیں ہوگا تو بھی اس کی خلاف ورزی نہیں ہو سکتی لہٰذا وہ کام اب ہو نہیں سکتا اور جو نہ ہو سکے وہ ممتنع ہے اور دوسری طرف اصول یہ مقرر ہے کہ قدرت و اختیار ممکن میں کام کرتی ہے واجب اور ممتنع میں نہیں یعنی واجب اور ممتنع کو کرنا تحت القدرت داخل نہیں ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ بندہ مجبور محض ہو گیا اور یہی ہمارا (جبریہ) کا مذہب ہے۔

قلنا يعلمه ويريد ان العبد يفعله او يتركه باختياره فلا اشكال

ترجمہ اور ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اسکو اپنے اختیار سے کرے گا یا چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہیں ہے۔

تشریح یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو جانتا اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے مگر اس سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہو جاتا اسلئے کہ علم و ارادہ کا تعلق اس کے ساتھ اسی طریقہ پر ہے کہ بندہ اپنے ہی اختیار سے اسکو کرے گا یا چھوڑے گا۔

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہو جائیگا اور یہ اختیار کے منافی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات غیر مسلم ہے اسلئے کہ اختیار کے ساتھ وجوب اختیار کو ثابت کرنیوالا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔

تشریح یہ دوسرا سابق اشکال و جواب سے ابھرا ہوا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تقریر سابق کے مطابق بندے کا فعل یا تو واجب ہو جاتا ہے یا ممتنع اور دونوں کے ساتھ اختیار کا تعلق نہیں ہوتا۔ معلوم ہوا کہ بندہ کا اختیار ختم ہو گیا اور وہ مجبور محض ہو گیا۔ اس کا جواب دیا کہ ہم نے آپ کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے وجوب مان لیا مگر وجوب اختیار عبد کے ساتھ ساتھ ہے یعنی یہ فعل ضرور ہوگا اور بندہ اپنے ہی اختیار سے اس کو کرے گا اسی کو وجوب بالاختیار سے تعبیر کیا گیا ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ ایسا وجوب اختیار کی نفی نہیں کرتا بلکہ اختیار کو اور مضبوط کرتا ہے اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ وجوب بالاختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے اسکے منافی نہیں ہے۔

وايضا منقوض بافعال الباري تعالى

ترجمہ اور نیز یہ اعتراض باری تعالیٰ کے افعال سے ٹوٹ جاتا ہے

تشریح یعنی علم الٰہی اور ارادہ الٰہی جس طرح بندوں کے افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں ایسے ہی افعال باری کے ساتھ بھی تعلق رکھتے ہیں یعنی اس کے افعال کے ساتھ اس کے علم کا بھی تعلق ہے اور اس کے ارادہ کا بھی۔ لہٰذا آپ کے قول کے مطابق اس کے افعال کو بھی واجب یا ممتنع کہو حالانکہ باجماع اہل اسلام وہ فاعل مختار ہے فعال لما يريد ان الله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لہٰذا معلوم ہوا کہ علم و ارادہ کا فعل کے ساتھ تعلق اگر وجوب یا امتناع کو ثابت کرتا تو افعال باری میں بھی کرتا اور جب یہاں

کہ اس میں بندہ کی قدرت کا دخل ہو۔

تشریح یہاں سے شارح جواب کی مزید توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ کو خالق اور بندہ کو کاسب ہونے کی تحقیق یہ ہے کہ بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو فعل پر صرف کرنا کسب کہلاتا ہے اور اس کے بعد بغیر تاخیر زمانی کے بلکہ اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ اس فعل کی ایجاد کر دیتا ہے اور اس ایجاد کا نام خلق ہے لہٰذا مقدور العبد الخ (بندہ کا فعل) دو قدرتوں کے تحت داخل تو ہوا مگر دونوں قدرتیں ایک وجہ کی نہیں بلکہ جہت خلق اور جہت کسب کا فرق ہے۔ بالفاظ دیگر ترجیح و تاثیر کا فرق ہے لہٰذا توارد مؤثرین کا وہ تناقض نہیں پایا گیا۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں "وہذا القدر من المعنی ضروری" یعنی ہم نے جو اللہ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہا ہے اس اجماع نقیضین سے بچنے کیلئے اور مطلوب معنی کو ثابت کرنے کیلئے اس کا قائل ہو جانا ایک امر یقینی ہے ورنہ یا تو بندہ کی قدرت و اختیار کو معطل مان کر اسکو مجبور محض ماننا ہوگا جس سے ابطال شریعت لازم آئے گا اور قدرت باری اور خلق باری کی اگر نفی کرکے بندہ کو خالق افعال کہا جائے تو نصوص قطعیہ کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اللہ کی صفت خالقیت میں شرک لازم آتا ہے۔

شارح کا مذکورہ جواب بہت مضبوط اور ٹھوس ہے مگر اپنی عادت کے خلاف پھر بھی فرماتے ہیں کہ جواب تو ہم نے دے دیا مگر مذکورہ تفاصیل و تقریر سے بڑھ کر اور زیادہ اس مسئلہ کو منقح کرنا ہمارے بس کی بات نہیں یعنی یہ واقعی عجیب سی بات ہے کہ بندہ کے قصد و اختیار کے دخل کے ساتھ ساتھ بندہ کے فعل کا خالق اللہ تعالیٰ ہو تسلیم کیا ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس کی تحقیق کمال انکشاف کے ساتھ اگرچہ یہاں منکشف نہیں مگر قیامت کے دن اس کا انکشاف ہوگا جیسے رویت باری کے مسئلہ میں کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

رضیت باللہ ربا وبالاسلام دینا وبمحمد نبیا۔

وللهم في الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لا بآلة والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يصح۔

ترجمہ اور ان کیلئے (متکلمین کیلئے) ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں مختلف عبارات ہیں جیسے یہ کہ کسب کا وقوع آلہ کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق کا بغیر آلہ کے اور کسب ایسا مقدور ہے جو کاسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق قادر کی قدرت کے محل میں نہیں ہے اور کسب صحیح نہیں ہے اس کے ساتھ قادر کا انفراد اور خلق (کے اندر) صحیح ہے (قادر کا انفراد)

تشریح یہاں سے شارح علیہ الرحمہ کسب اور خلق کے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں جو بعض

متکلمین سے منقول ہے، صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ شارح کا انداز گفتگو یہ بتا رہا ہے کہ یہ تفصیل اشکال سابق کو دور کرنے کیلئے کافی نہیں ہے۔ حاشیہ رمضان آفندی میں دلیل کے تحت لکھا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کیونکہ تقریر کی جاتی ہے کہ فعل باعتبار ایجاد کی جہت سے مقدور اللہ ہے اور کسب کی جہت سے مقدور العبد ہے تو شارح نے "ولہم فی الفرق الخ" سے اس کا جواب دیا ہے۔ شارح نے یہاں عبارتیں نقل فرمائی ہیں اس سے پہلے ایک فرق ہم عرض کرتے ہیں۔ خلق نام ہے ایجاد فعل کا اور کسب نام ہے اتصاف کا۔ یہی وجہ ہے کہ خدا جس فعل کا خلق کرتا ہے اس سے متصف نہیں ہوتا، اور بندہ جب کسی فعل کا کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہوتا ہے۔ لہٰذا خدا کو سارق، زانی، اسود اور ابیض وغیرہ کہنا جائز نہیں ہے اور بندہ مصلی، مؤمن، کافر اور سارق و زانی کہلاتا ہے۔
جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب شارح کا ذکر فرمودہ پہلا فرق ملاحظہ فرمائیے!

جو کام کسی آلہ ظاہری یا باطنی سے واقع ہو وہ کسب ہے اور جو بغیر آلہ کے ہو وہ خلق ہے۔ لہٰذا بندہ جو کچھ بھی کرتا ہے یا تو اعضاء ظاہری سے کرے گا یعنی دیکھے گا یا چلے گا یا پکڑے گا اور سونگھے گا یا اعضاء باطنی سے کرے گا، جیسے سوچنا، سمجھنا، ایمان لانا وغیرہ تو یہ افعال بندے کے لیے آلہ کے محتاج ہیں اسی لئے کسب ہیں اور اللہ تعالیٰ کسی آلہ کا محتاج نہیں سب آلات اس کے محتاج ہیں اس لئے جب وہ کسی فعل کی ایجاد کرتا ہے بغیر آلات کے کرتا ہے اس لئے اس کا فعل کسب ہے یہ پہلا فرق ہے جو شارح نے بیان کیا ہے۔ دوسرے فرق کو سمجھنے سے پہلے ہمارا ذکر کیا ہوا فرق ذہن نشین رکھئے اور دیکھئے بندہ جب فعل کرتا ہے تو اس کا بدن اس سے اور اس کی ذات اس سے متصف ہوتی ہے، اسی لئے حرکت کا کسب کیا تو اس کو قائم اور قاعد کہا گیا، اور خدا نے ضرب کا خلق کیا تو اسکو ضارب نہیں کہا گیا اور قیام و قعود کے خلق کی وجہ سے قائم اور قاعد نہیں کہا گیا۔ تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ زید کھڑا ہوا تو اس کی جانب سے قیام کا کسب ہوا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے قیام کا خلق ہوا مگر قیام زید کے ساتھ قائم ہے اور زید ہی کی ذات صفت قیام سے متصف ہوگی ذات خالق قیام سے متصف ہوگی اور نہ اس کی ذات کے ساتھ صفت قیام قائم ہوگی، بالفاظ دیگر محل کسب ذات کاسب ہے اور محل خلق ذات خالق نہیں بلکہ مخلوق ہی محل خلق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب شارح کی عبارت دیکھئے!

وَالْكَسْبُ مَقْدُورٌ وَقَعَ فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ۔ یعنی کسب ایسا مقدور ہے جس کا محل وقوع و ظہور ذات کاسب ہو کیونکہ ذات کاسب ہی کاسب کی قدرت کا محل ہے، کیونکہ کاسب ہی اس کسب سے متصف ہوتا ہے **وَالْخَلْقُ مَقْدُورٌ لَا فِي مَحَلِّ قُدْرَتِهِ** الخ اور خلق ایسا مقدور ہے جو قادر کی قدرت کے محل میں نہ ہو کیونکہ اس کا محل ظہور ذات قادر کا غیر ہے۔ چونکہ مصدر کبھی اسم فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کبھی اسم مفعول کے لہٰذا یہاں بھی کسب اور خلق کو جو دونوں مصدر ہیں اسم مفعول کے معنی میں لینے کی گنجائش

ہے اب مطلب ہوگا کہ کسب اور خلق کے درمیان یہ فرق ہے کہ مکسوب کا محل ظہور ذات کا سبب ہے اور مخلوق کا محل ظہور ذات قادر نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے۔

اس فرق کو صاف الفاظ میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ایک تو ہے اکتساب مقدور اور اس کی تحصیل اور مقدور سے متاثر ہونا اور غیر کے اثر سے منفعل ہوتا اور ایک ہے غیر کو متاثر کر دینا اور غیر کو متاثر کر دینا۔

اول صورت کو کسب اور ثانی کو خلق کہتے ہیں۔ شاید اب دوسرا فرق واضح ہو گیا ہوگا کیونکہ یہ فرق کچھ عجیب سی عبارات کر بیان کیا گیا ہے اسلئے کچھ بسط سے کام لیا گیا ہے۔

شارح کا بیان فرمودہ تیسرا فرق یہ ہے کہ کسب میں کاسب بغیر خلق اور ارادۂ الٰہی کے اس کام کو انجام نہیں دے سکتا اور خداوند قدوس اپنے افعال میں خود مختار ہے جن کے معرض ظہور میں لانیکے لئے اسکی مشیت کافی ہے بندہ کا کوئی دخل اس میں نہیں ہے خلق و کسب کے درمیان بیان فرمودہ تینوں فرق تمام ہو گئے

فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ تم نے جو معتزلہ کی طرف منسوب کیا ہے اسکو خود ثابت کر دیا یعنی شرکت کا اثبات تو ہم کہیں گے کہ شرکت یہ ہے کہ دو افراد کسی ایک شئی پر جمع ہو جائیں اور منفرد ہو جائیں ہر ایک ان دونوں میں سے اس حصہ کے ساتھ جو اس کے لئے دوسرے کے بغیر ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء ہوتے ہیں اور جیسے بندہ کو اپنے افعال کا خالق شمار کیا جائے اور صانع کو تمام اعراض و اجسام کا بخلاف اس صورت کے جبکہ ایک شئی کی اضافت دو مختلف جہتوں کے سبب دو چیزوں کی جانب کر دی جائے جیسے زمین تخلیق کی جہت سے اللہ کی ملک ہے اور تصرف کے ثابت ہونیکے اعتبار سے بندوں کی اور جیسے بندہ کا فعل خلق کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور کسب کے اعتبار سے بندہ کی طرف۔

تشریح: جبریہ کی جانب سے پھر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آپ نے بندہ کو کاسب مان کر اسکو خدا کے ساتھ شریک کر دیا کیونکہ بندہ کا فعل آپ کے قول کے مطابق خدا اور بندہ دونوں کا مقدور ہے اور یہ شرک ہے ایسی ہی الجھن سے بچنے کیلئے معتزلہ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہا تھا مگر آپ نے انکی تردید کی اور یہ کہہ دیا کہ یہ شرک ہے اسلئے کہ یہ خداوند قدوس کی صفت خالقیت میں اثبات

کے باوجود قبیح جہالت استحقاق مذمت وسزا کا باعث قرار دیا ہے۔

تشریح یہاں معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور فعل بندہ دونوں کی قدرتوں کے تحت داخل ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ خلق قبیح کو حسن اور کسب قبیح کو قبیح کہا گیا ہے؟

جواب:۔ دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم جو کام کریگا اس میں بہتری اور خوبی ہوگی، اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے اس حسن کا ادراک نہ کر سکیں جیسے اجسام خبیثہ جو مضرت رساں اور تکلیف دینے والے ہیں ان کے پیدا کرنے میں بہت سی حکمتیں اور مصلحتیں ہیں جیسے بچھو کی راکھ گردہ اور مثانے کی پتھری کو نکال دیتی ہے اور بعض امراض کے اندر زہر کام دیتا ہے۔ کتب طب میں اس کی تفصیل ہے اور بندہ کے اندر ایسی حکمت ودانائی ہے لہٰذا ہم نے یقین کر لیا کہ خداوند عالم جو کرے گا وہ مستحسن ہی حسن ہوگا اور بندہ اگر اچھا کام کرے گا تو اس کو حسن، اور برا کام کریگا تو اس کو قبیح کہا جائیگا اور اس کے اوپر وہ مستحق مذمت اور مستحق سزا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے منع فرما دینے کے بعد پھر بھی بندہ کا اس کام کو کرنا ارتکاب جہالت کی واضح دلیل ہے۔

سوال: حکیم کے کیا معنی ہیں؟ **جواب**:۔ اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے جس کے معنی ہیں ایسی ذات جس کا علم قدیم معلوم کے ساتھ ایسی مطابقت رکھے کہ جس میں کسی خفاء اور پوشیدگی اور شبہ نیز زوال کا احتمال نہ ہو۔

وَالحسن منها اي من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والأحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى اي بارادته من غير اعتراض

ترجمہ اور حسن ان میں سے یعنی بندوں کے افعال میں سے اور وہ (فعل حسن ہے) جو دنیا میں تعریف کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا، اور بہتر یہ ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا متعلق نہ ہو تا کہ مباح کو شامل ہو جائے اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے ساتھ یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادے سے بغیر اعتراض کے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب اقبل میں یہ معلوم ہو گیا کہ بندے کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں اور کچھ قبیح ہوتے ہیں تو اب یہ سوال پیدا ہوا کہ حسن کس کو کہیں اور قبیح کس کو کہیں۔ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ جن افعال کے ساتھ اللہ کی رضا وابستہ ہو جائے وہ حسن

ہیں ورنہ قبیح ہیں۔ مصنفؒ کے کلام کا ماحصل تو پورا ہوگیا۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ فعل حسن کی کیا تعریف ہے؟ تو جواب دیا کہ فعل حسن وہ ہے جس کے کرنے پر دنیا میں اس کی تعریف ہو اور آخرت میں اس پر ثواب ملے جیسے ایمان نماز وغیرہ کا یہی حال ہے۔ اور زیادہ واضح تفسیر حسن کی یہ ہوئی کہ حسن وہ ہے جو مامور بہ ہو اور قبیح وہ ہے جو منہی عنہ ہو۔ اس وقت مباح ان دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہوگا ہے۔ اور اگر تفسیر یوں کی جائے کہ قبیح وہ ہے جس سے منع کر دیا گیا ہو اور حسن وہ ہے جو منہی عنہ نہ ہو تو اب واسطہ کا مسئلہ ختم ہو جائیگا اور مباح حسن کے تحت داخل ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ حسن کی مذکورہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے مباح خارج ہو جاتا ہے اسلئے کہ اس پر اگرچہ آخرت میں عقاب تو نہیں ہوگا لیکن وہ دنیا میں مدح کا متعلق نہیں ہوتا۔ روٹی کھانے کی وجہ سے ظاہر ہے کسی کی تعریف نہیں کی جاتی۔ اسلئے عمدہ تعریف یہ ہے کہ حسن وہ ہے جو مذمت اور سزا کا سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ مباح پر آخرت میں سزا نہیں اور دنیا میں اس کا استعمال مذمت کا سبب نہیں ہے۔ شارح نے رضا باری کے بعد کہا من غیر اعتراض یعنی اس فعل کے ساتھ اللہ کے ارادے کے تعلق کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراض نہ ہو اور بندہ اس کے کرنے کی وجہ سے مجرم نہ ہو۔

والقبیح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضائه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر۔

ترجمہ: اور افعال عباد میں سے قبیح، اور قبیح وہ ہے جو دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا متعلق ہو اللہ کی رضامندی سے نہیں ہے بوجہ اس کے کہ اس پر اعتراض ہے۔ ارشاد باری ہے ولا یرضی لعبادہ الکفر۔

تشریح: یہاں سے فعل قبیح کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی رضامندی سے نہیں ہوتا یعنی حسن کے ساتھ رضا کا تعلق ہے قبیح کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر شارح نے قبیح کی تعریف کی جو دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا سبب ہو ہماری ذکر کردہ حسن کی تعریف ذہن نشین رکھی جائے۔

سوال: فعل قبیح پر عدم رضا کی کیا دلیل ہے؟ **جواب:** ارشاد باری ہے ولا یرضی لعبادہ الکفر یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے صدور کفر کو پسند نہیں کرتا۔ نیز اس پر ارادہ کے ساتھ ساتھ اعتراض الٰہی موجود ہے۔

يعني ان الارادة والمشيئة والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحبة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح

مگر وضو کے بعد نماز پڑھنا ضروری نہیں ہے یہ ممکن ہے کہ آپ سولا کو دیکھ کر وضو کر لیں اور جب رہ چلے جائیں تو نکال ادیں کر بیٹھ سو جائیں۔ علامہ شامیؒ فرماتے ہیں: اِعْلَمْ اَنَّ الْمُتَعَلِّقَ بِالشَّیْءِ اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ دَاخِلًا فِیْ مَاهِیَّتِهٖ فَیُسَمّٰی رُکْنًا کَالرُّکُوْعِ فِی الصَّلٰوةِ اَوْ خَارِجًا عَنْهُ فَاِمَّا اَنْ یُّؤَثِّرَ فِیْهِ کَعَقْدِ النِّکَاحِ لِلْحِلِّ فَیُسَمّٰی عِلَّةً اَوْ لَا یُؤَثِّرَ فَاِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ مُوْصِلًا اِلَیْهِ فِی الْجُمْلَةِ کَالْوَقْتِ فَیُسَمّٰی سَبَبًا اَوْ لَا یُوْصِلَ اِلَیْهِ فَاِمَّا اَنْ یَّتَوَقَّفَ الشَّیْءُ عَلَیْهِ کَالْوُضُوْءِ لِلصَّلٰوةِ فَیُسَمّٰی شَرْطًا اَوْ لَا یَتَوَقَّفَ فَیُسَمّٰی عَلَامَةً کَمَا بَسَطَهُ الْبُرْجَنْدِیُّ (رد المحتار صفحہ [illegible])۔

اس عبارت سے رکن اور علت اور سبب اور شرط اور علامت کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔ اس کے بعد تیسرا مسئلہ شارح نے یہاں یہ چھیڑا ہے کہ الاؤلی جانب ہے یعنی قدرت یعنی استطاعت حقیقی فعل کیلئے شرط ہے یا علت ہے، انھوں نے کہا ہے کہ صاحب تبصرہ کے کلام سے اس کا علت ہونا ثابت ہوتا ہے اور تم بوجہ اس کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسکو علت کہنا ہی نہ سب ہو گا کیونکہ فعل اس کی تاثیر کا مظہر ہے اور ما قبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ خلق مؤثر ہے اور کسب مرجح ہے اور اگر اس کو شرط قرار دیا جائے تو قدرت حقیقی کا مؤثر ہونا واضح ہوتا ہے جو خلاف تحقیق ہے۔ یہ وہ گفتگو ہے جسکو شارح نے یہاں چھیڑا ہے مگر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شارح کو دھوکہ ہو گیا ہے مشائخ کرام اصولیین نے استطاعت کی قسم ثانی یعنی صحت اسباب و آلات کو وجوب ادا کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ نفس وجوب کیلئے نیز اسی استطاعت کو یہاں فرض کر لیا جا رہا ہے کہ جمہور نے اسکو ادا و فعل کیلئے شرط قرار دیا ہے حالانکہ جمہور اشاعرہ سے یہ بات کہیں منقول نہیں دیکھی گئی کہ انھوں نے استطاعت حقیقی کو ادا و فعل کے لئے شرط قرار دیا ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

چوتھی بحث جس کو یہاں اصالۃً مصنف بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ استطاعت حقیقی فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا فعل سے پہلے، اس میں معتزلہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے پھر اشاعرہ کی طرف سے معتزلہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ استطاعت عرض ہے جو بیان کیا ہے اور عرض کی بقاء دو زمانوں میں درست نہیں ہے لہٰذا تو استطاعت کو اگر فعل سے پہلے مانا جائے تو چونکہ وہ عرض ہے اگر آنا فانا ختم ہو جائے گی اور جب وہ ختم ہو گئی تو اب فعل کا وقوع بغیر قدرت کے ہو گا حالانکہ یہ محال ہے کہ فعل عبد کا وقوع بغیر قدرت کے ہو جائے اس لئے ضروری ہوا کہ یوں کہا جائے کہ استطاعت فعل کے مقارن ہوتی ہے فعل سے مقدم نہیں ہوتی۔

معتزلہ کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ بطریق تجدد امثال عرض کا بقاء آپ کے نزدیک بھی مسلم ہے لہٰذا ہم یوں ہی کہیں گے کہ بطریق تجدد امثال استطاعت باقی ہے، لہٰذا جب اس کے اندر بقاء ہے تو وقوع فعل بغیر قدرت کے نہ ہوا۔ لہٰذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

اس کا جواب شارحؒ نے یہ دیا کہ بغیر قدرت کے وقوع فعل اس وقت لازم آتا ہے جبکہ قدرت سابقہ کو تجدد

آپ حضرات وقوع فعل کے قائل ہوں کیونکہ وہ اپنے عرض ہونے کی وجہ سے ختم ہوگی تو وقوع فعل میں کیونکر مؤثر ہوگی، اور اگر آپ اس بات کو مانتے ہیں کہ بطریق تجدد امثال جس قدرت کا بقاء ہے اس کی وجہ سے فعل معرض ظہور میں آیا ہے پھر آپ نے ہماری بات کو تسلیم کر لیا کہ استطاعت فعل کے مقارن ہوتی ہے یہی ہمارا دعویٰ ہے جو آپ نے مان لیا ہے۔

ان کے استدلال کا جواب دیکر شارح یہاں سے ہٹ کر ایک بات کہتے ہیں کہ اگر آپ کا عقیدہ یہ ہو کہ قدرت آن عدم میں مؤثر نہ ہوگی بلکہ بطریق تجدد امثال جب اس کا بقاء ہوگا تو یہی امثال سابقہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں تو آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جس پر آپ کو دلائل قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ جب یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہو چکیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

والاستطاعة مع الفعل خلافاً للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الى ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة.

ترجمہ اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے، اور یہی حقیقۃً وہ قدرت ہے جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے یہ اشارہ ہے اس چیز کی طرف جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ استطاعت ایسا عرض ہے جس کو اللہ تعالیٰ حیوان میں خلق فرماتا ہے جس کے ذریعے وہ افعال اختیاریہ کو کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لئے علت ہے اور جمہور اس بات پر ہیں کہ یہ ادا کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

تشریح تفصیلی بیان تو تمہید میں گذر چکا ہے، یہاں عبارت میں حقیقۃ القدرۃ میں حقیقت ذات و عین کے معنی میں ہے مصنف نے یہاں کے لئے لفظ حقیقت کا اضافہ کر دیا ہے کہ کبھی یہاں یہ وہم ہو جائے کہ استطاعت بھی آلات و اسباب کی سلامتی ہے کیونکہ اس استطاعت کے مقدم علی الفعل ہونے پر تو اجماع ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حقیقۃً منصوب ہو حال یا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے اور قدرت ھی کی خبر ہونے کی وجہ سے مرفوع ہو تو اب مطلب یہ ہوگا کہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں، قدرت حقیقیہ اور قدرت مجازیہ یعنی آلات کی سلامتی

انہا عرض سے وهي علة تک صاحب تبصرہ کی عبارت ہے۔ اشارۃً سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ مصنف نے بہا الفعل کہا ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ باء یہاں برائے علت ہے اور یہی صاحب تبصرہ نے کہا ہے کہ یہ علت ہے باقی علت و شرط ہونے کے متعلق گفتگو آگے میں مذکور ہے۔

وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب

والآلات فإن قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وإن قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذمّ الكافرون بأنهم لا يستطيعون السمع.

ترجمہ اور بعض کلام استطاعت ایسی صفت ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کو خلق فرماتے ہیں فعل کے اکتساب کے ارادہ کے وقت اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد اگر وہ خیر کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ خیر کے کام کی قدرت کا خلق فرما دیتا ہے تو بندہ مستحق مدح و ثواب ہوتا ہے اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت کا خلق فرما دیتا ہے تو بندہ خیر کے کام کی قدرت کو ضائع کرنے والا ہوا تو وہ مستحق ملامت و سزا ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کافروں کی اس طرح مذمت کی گئی لا یستطیعون السمع یعنی وہ سننے کی طاقت نہیں رکھتے۔

تشریح یعنی بندہ برے کام کا ارادہ کرے تو قدرت خبیثہ وہاں بھی آ جائے گی اور اچھے کام کا ارادہ کرے تو وہاں بھی آ جائے گی تو برے کام کی وجہ سے مجرم بندہ ہی ہوگا کیونکہ اس کا فعل کسب ہے اور خدا کا فعل خلق ہے چونکہ کفار حق کے سننے کا ارادہ بطریق قبول نہیں کرتے تھے اس لئے سماع کا خلق بھی نہ ہوا اور ان کے التفات کے چھوڑنے کی وجہ سے وہ لوگ مستحق مذمت بنے۔

تنبیہ یہ آیت اس طرح ہے ما کانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون یعنی نہ سننے کی طاقت رکھتے تھے اور نہ دیکھتے تھے یعنی دنیا میں ایسے بہرے اندھے تھے کہ نہ حق بات سننے کی تاب تھی نہ خدا کی نشانیوں کو دیکھتے تھے جنہیں دیکھ کر حق تعالیٰ کو اور راہ ہدایت پا لیتے۔

وإذا كانت الاستطاعة عرضاً وجب أن تكون مقارنة للفعل بالزمان لا سابقة عليه وإلا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الأعراض۔

ترجمہ اور جبکہ استطاعت عرض ہے تو واجب ہے کہ استطاعت بالزمان فعل کے مقارن ہو اس سے مقدم نہ ہو ورنہ فعل کا بغیر استطاعت و قدرت کے وقوع لازم آئے گا جیسا کہ ماقبل کی تفصیل سے جو گذر چکی ہے یعنی بقاء اعراض کا ممتنع ہونا۔

فإن قيل لو سلم استحالة بقاء الأعراض فلا نزاع في إمكان تجدد الأمثال عقيب الزوال فمن أين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة۔

وقوع ہوگا تو آپکی یہ بات تو ٹھیک ہے اگر بوقت حدوث آپ اسکو مؤثر مان لیں تو ہمارا مدعی ثابت کہ قدرت فعل سے مقارن ہوتی ہے اور اگر بوقت حدوث مؤثر نہ مانا جائے تو ہمارا مدعی اب بھی ثابت ہے جیسے ہم بیان کر چکے مگر آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ آپ پر ضروری ہے کہ اس پر دلائل پیش کریں کہ تاثیر کے لئے مثل متجدد کی حاجت کیوں ہے۔

وَأَمَّا أَنْ يُقَالَ لَوْ فَرَضْنَا بَقَاءَ الْقُدْرَةِ السَّابِقَةِ إِلَى آنِ الْفِعْلِ إِمَّا بِتَجَدُّدِ الْأَمْثَالِ وَإِمَّا بِاسْتِقَامَةِ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ فَإِنْ قَالُوا بِجَوَازِ وُجُودِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْأُولَى فَقَدْ تَرَكُوا مَذْهَبَهُمْ حَيْثُ جَوَّزُوا مُقَارَنَةَ الْفِعْلِ الْقُدْرَةَ وَإِنْ قَالُوا بِامْتِنَاعِهِ لَزِمَ التَّحَكُّمُ وَالتَّرْجِيحُ بِلَا مُرَجِّحٍ إِذِ الْقُدْرَةُ بِحَالِهَا لَمْ تَتَغَيَّرْ وَلَمْ يَحْدُثْ فِيهَا مَعْنًى لِاسْتِحَالَةِ ذٰلِكَ عَلَى الْأَعْرَاضِ فَلِمَ صَارَ الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجِبًا وَفِي الْحَالَةِ الْأُولَى مُمْتَنِعًا فَفِيهِ نَظَرٌ

ترجمہ: رہ یہ جان وہ بات جو کہی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کرلیں قدرت سابقہ کی بقاء کو وجود فعل کے وقت خواہ تجدد امثال کے ساتھ اور خواہ بقاء اعراض کے درست ہونے کے ساتھ پس اگر وہ قائل ہو جائیں وجود فعل کے جواز کے اس قدرت کے ذریعے پہلی حالت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا اس وجہ سے کہ انھوں نے جائز قرار دیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارنت کو اور اگر وہ اس کے امتناع کے قائل ہو جائیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہے بدلی نہیں اور قدرت کے اندر کوئی جدید وصف پیدا نہیں ہوا اس کے (حدوث معنی کے) محال ہونے کی وجہ سے اعراض پر تو اس قدرت کی وجہ سے فعل دوسری حالت میں کیوں واجب ہو گیا اور پہلی حالت میں ممتنع تو اس میں نظر ہے۔

تشریح: معتزلہ کے اعتراض کا جواب ایک صاحب کی طرف سے دیا ہے جو صاحب تمہید وغیرہ کا مختار ہے شارح اس کو نقل فرما کر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اگر قدرت سابقہ کی بقاء کو مان لیا جائے خواہ تجدد امثال کے طریقہ پر خواہ یوں کہہ کر کہ بقاء اعراض درست ہے تو اب معتزلہ دو باتوں میں سے ایک ضرور اختیار کریں گے یا تو کہیں گے کہ حالت سابقہ میں یعنی بوقت تجدد قدرت فعل کا وقوع ہو جائیگا یا کہیں گے کہ بوقت حدوث قدرت اس کے ذریعہ فعل کا وقوع نہ ہوگا بلکہ مثل متجدد کے ذریعہ ہوگا یا دوسری حالت میں اس سے فعل کا وقوع ہوگا تو معتزلہ پر دونوں صورتوں میں اعتراض وارد ہوگا پہلی صورت میں تو انھوں نے اپنے مذہب کو چھوڑ دیا

موافقت کرلی اور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجح اور تحکم لازم آتا ہے کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے جس میں کوئی تغیر نہیں ہوا نہ اس میں کسی معنی زائد کا اضافہ ہوا تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کے ذریعہ فعل نہ ہو سکے اور صرف دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہو گا۔

تحکم یعنی دعویٰ بلا دلیل، بلا دلیل اثبات حکم میں تکلیف اٹھانا اور وجہ اس تحکم کی یہ ہے کہ زمان کے اختلاف سے استطاعت پر جو عرض ہے کوئی فرق نہیں پڑ سکتا ہے باوجود یکہ دونوں زمانوں میں اس نے وقوع فعل کو اور ایک زمانہ میں ممتنع قرار دیا مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے آگے جواب کی خامیاں تحریر فرما رہے ہیں۔

ولأن القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبأن كل فعل يجب أن يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط ولا يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الأولى لانتفاء شرط أو وجود مانع ويجب في الثانية لتمام الشرائط مع أن القدرة التي هي صفة القادر في الحالتين على السواء۔

ترجمہ اس لئے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں وہ مقارنت زمانیہ کے امتناع کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس بات کے بھی قائل نہیں ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت ہی کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانہ قطعاً ہی مقدم ہو یہاں تک کہ ممتنع ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ وہ قدرت مقرون ہو اپنی تمام شرطوں کے ساتھ اور اسلئے کہ یہ بات جائز ہے کہ پہلی حالت میں فعل ممتنع ہو انتفاء شرط اور کسی مانع کے پائے جانے کی وجہ سے اور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے باوجودیکہ وہ قدرت جو قادر کی صفت ہے دونوں حالتوں میں برابر ہے۔

تشریح شارح نے کہا کہ اے صاحب کفایہ معتزلہ یہ نہیں کہتے کہ قدرت فعل کے ساتھ مقارن نہیں ہو سکتی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مقارنت کے ساتھ ساتھ فعل سے مقدم بھی ہو سکتی ہے جب بات ایسی ہے تو اگر وہ مقارنت کے قائل ہو جائیں تو ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہ ہوگا دوسری بات یہ بھی ہے کہ وہ قدرت قبل الفعل وجوباً نہیں مانتے بلکہ جوازاً مانتے ہیں یعنی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے یہ نہیں کہا کہ فعل سے پہلے ہونا ضروری ہے۔

جب ان کا مسلک ایسے ہے تو اگر قدرت عین حدوث کے وقت مؤثر ہو جائے جبکہ تمام شرائط

تاثیر کا اجتماع ہو تو یہ ان کے مسلک کے خلاف نہ ہوگا، لہٰذا ترک مذہب کا الزام برمحل نہیں ہے اور آپ نے جو ان کو تحکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام دیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قدرت پہلی حالت میں اسلئے مؤثر نہ ہوئی ہو کہ شرائط تاثیر متحقق نہیں اور مانع تاثیر موجود ہو اور دوسری حالت میں اسلئے مؤثر ہوگی کہ تمام شرائط تاثیر موجود ہیں اور موانع مرتفع ہیں اور چونکہ شرط خارج از شئ ہوتی ہے لہٰذا یہ اشکال بھی دور ہوگیا کہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی معنیٰ زائد کا اضافہ محال ہے تو یہاں معنیٰ زائد کا اضافہ عرض میں نہیں ہے بلکہ جس چیز کا اضافہ ہوا ہے یعنی تحقق شرائط کا وہ خارج از عرض ہے لہٰذا ترجیح بلا مرجح اور تحکم والا اعتراض نیز معنیٰ زائد کے عدم اضافہ کا اعتراض بھی ختم ہوگیا۔ اس آخری اعتراض کا دفعیہ شارح نے ان الفاظ کیا ہے "مع ان القدرة التی ہی صفة القادر فی الحالتین علی السواء"

تنبیہ: آخر شارح کہنا کیا چاہتے ہیں کیا معتزلہ کے حامی ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ ان کے کہنے کا منشاء یہ ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ نزاع لفظی ہے اشاعرہ نے قدرت سے مراد وہ قدرت لی ہے جو شرائط تاثیر کو جامع ہو اور ظاہر ہے کہ ایسی قدرت فعل ہی کے ساتھ ہوگی پہلے نہ ہوگی ورنہ معلول کا علت تامہ سے تخلف لازم آئیگا اور معتزلہ نے قدرت سے وہ قدرت مراد لی ہے جو شرائط تاثیر کو جامع نہ ہو یہاں چونکہ اعتراض سابق وارد نہیں ہوتا اسلئے ان لوگوں نے کہہ دیا کہ قدرت قبل الفعل ہوتی ہے۔

ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والا فقبله۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے گئے ہیں اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی جانب کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو تو حق یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

تشریح یہاں سے شارح امام فخر الدین رازیؒ کے فرمان سے اپنے قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں انہوں نے یہی کہا ہے کہ اگر قدرت سے مراد تمام شرائط کی جامع ہو تو یقیناً فعل کے ساتھ ہوگی ورنہ فعل سے پہلے ہونے میں کچھ قباحت نہیں ہے۔

واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى على مقدمات صعبة البيان وهى ان بقاء الشئ امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل۔

ترجمہ اور بہرحال اعراض کی بقاء کا ممتنع ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے
جن کا اثبات مشکل ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ شی کی بقاء ایسا امر محقق ہے جو شی
پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے، اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں (عرض
و بقاء) کا قیام اکٹھے محل کے ساتھ ممتنع ہو۔

تشریح شارح کہنا چاہتے ہیں کہ شاعرہ نے معتزلہ کو جواب دیتے ہوئے جواب کی بنیاد بقاء عرض
کے امتناع پر رکھی ہے جیسا کہ اس بحث کے اوائل میں گذر چکا ہے لیکن یہ جواب دینے
والوں کے ذہن میں یہ بات مستحضر رہنی چاہئے کہ اس بنیاد کو بعض حضرات کے بقول ڈھیلا مانا ہے
کیونکہ اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت دشوار کام ہے کیونکہ آپ یہی تو کہہ سکتے ہیں کہ اگر اعراض کی بقاء کو
تسلیم کیا جائیگا تو قیام العرض بالعرض لازم آئیگا جو محال ہے مگر جب اعراض کا امتناع ثابت کرینگے تو
پہلے کچھ مقدمات کو ثابت کرنا پڑے گا اگر ان کو ثابت کر دیں گے تو یہ دعوی ثابت ہوگا کہ اعراض کی بقاء
ممتنع ہے ورنہ نہیں اب ترتیب وار وہ مقدمات سنئے!

(مقدمۂ اولیٰ) :- اولاً آپ یہ ثابت کریں گے کہ شی کا وجود اور ہے اور اس کی بقاء اور ہے تو ہم کہیں گے
کہ جب شی بھی عرض ہے اور اس کی بقاء بھی عرض ہے لہٰذا قیام العرض بالعرض لازم آئیگا مگر یہ بات غلط ہے
بلکہ بقاء استمرار وجود ہی کو کہتے ہیں وجود کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

(مقدمۂ ثانیہ) :- دوسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ قیام العرض بالعرض محال ہے ہم اس بات کو تسلیم
نہیں کرتے بلکہ قیام تحیز کا نام نہیں کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ عرض کے تحیز کے ساتھ کوئی دوسری چیز متحیز نہیں
ہوتی بلکہ قیام سے مراد اختصاص ناعت ہے جس کا تفصیلی بیان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

(مقدمۂ ثالثہ) :- تیسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ عرض اور اس کی بقاء کا ایک دم کسی محل کے ساتھ
قیام نہیں ہو سکتا ہم تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ عرض و بقاء کا ایک محل کے ساتھ بیک وقت
قیام ہو سکتا ہے جیسے سیاہی اور اس کی بقاء دونوں بیک وقت جسم کے ساتھ قائم ہیں، یہ ہیں وہ تین مقدمات
جنکو شارح نے پیش فرمایا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ فریقین کے اختلاف مذکور کو نزاع لفظی ثابت کریں۔

تنبیہ :- حضرت شارح کی تصحیح بیان اور امام رازیؒ کے فرمان سے استدلال محل تامل ہے کیونکہ امام
رازیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جو عضلات جوارح میں ہے اسی قوت کی وجہ
سے اعضاء کی حرکت ظہور میں آتی ہے اور یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور دوسرے اس کا اطلاق اس قدرت
پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر کو جامع ہو اور یہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے شیخ اشعریؒ نے ثانی کو اور معتزلہ
نے اول کو مراد لیا ہے، شرح مواقف میں امام رازیؒ کی یہ تقریر موجود ہے مگر انصاف کے ساتھ شارح کا
استدلال اس سے درست نہیں ہے کیونکہ امام کی مراد اول سے قدرت مجازیہ اور ثانی سے قدرت حقیقیہ

ہے کہ ہو ہی جائے۔ اور اختلاف قدرت حقیقیہ میں ہے کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جب اسباب و آلات صحیح ہوں اور بندہ فعل کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقیہ فوراً آکر اس کی دستگیری کرتی ہے اور فعل میں مؤثر ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ فعل عرصۂ ظہور میں آتا ہے تو پھر قدرت حقیقیہ کو فعل سے پہلے ماننا خواہ کسی بھی تاویل سے ہو نہایت لغو بات ہے کیونکہ قدرت حقیقیہ بغیر شرائط تاثیر آتی ہی نہیں تو پھر اس سے اندر مانع ہونے اور نہ ہونے کی قیودات کا اضافہ عجیب سی منطق ہے اگر شارح اسکو نزاع لفظی قرار دینے کے درپے ہیں تو اس کے علاوہ کوئی چارۂ کار نہیں ہوگا کہ یوں فرمائیں کہ شیخ نے استطاعت سے حقیقی استطاعت مراد لی ہے جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور معتزلہ نے قدرت مجازیہ مراد لی ہے جو قبل الفعل ہوتی ہے ورنہ استطاعت حقیقی مراد لیکر اسکو نزاع لفظی قرار دینا ایسی منطق ہے شاید کوئی عاقل بعد تامل کسی بھی تاویل سے اس کا بار دور کر سکے، اگر قدرت حقیقیہ مراد لیکر اس کو قبل الفعل مان لیا جائے تو پہلی وہی خرابی لازم آتی ہے چونکہ یہ بات تو گذر چکی ہے کہ یہ جب بھی آئے گی شرائط تاثیر کی جامع ہوگی پھر بھی اس کا قبل الفعل ہونا محال ہے ورنہ فعل کا قبل الفعل ہونا لازم آئے گا جو بداہۃً باطل ہے۔ فتدبر۔

وانما استدل القائلون بكون الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان وتارك الصلوة مكلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو باطل اشار الى الجواب بقوله

ترجمہ اور جو استدلال کیا ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں اس طریقہ پر کہ تکلیف فعل سے پہلے حاصل ہے اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوٰۃ دخول وقت کے بعد نماز کا مکلف ہے پس اگر اس وقت میں استطاعت نہ ہو تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو اشارہ کیا مصنفؒ نے جواب کی جانب اپنے اس قول سے یعنی تو ہم کہتے ہیں

تشریح مصنفؒ معتزلہ کی جانب سے وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب دینگے۔ اعتراض کیا ہے؟ اس کی توضیح یہ شارح نے پیش کی ہے۔ بالفاظ دیگر شارح کی یہ عبارت مصنفؒ کے متن کی تمہید ہے معتزلہ کا اعتراض یہ ہے کہ آپ نے استطاعت کو مع الفعل مانا ہے اور دوسری طرف یہ اصول مقرر ہے کہ تکلیف مالا یطاق باطل ہے۔ اب سنئے کہ کافر بحالت کفر ایمان کا مکلف ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اس پر قدرت نہیں ہے ورنہ قدرت کا قبل الفعل ہونا لازم آئیگا جو آپ کے عقیدے کے خلاف ہے، لہذا یہ ثابت ہوا کہ کافر بغیر قدرت ایمان کے ایمان کا مکلف ہے اور یہ تکلیف ما لا یطاق ہے جو باطل ہے اس لیے

ہی دخولِ وقت کے بعد مکلف مسلمان نماز کا مکلف ہے حالانکہ وہ ابھی نماز شروع نہیں کرتا جب نماز پڑھے گا جب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہو گیا مطلب اس سے یہی تکلیف ما لا یطاق لازم آتی ہے مصنف نے آگے اس کا جواب دیا ہے۔ دیکھئے!

وَيَقَعُ هٰذَا الاِسْمُ يَعْنِي لَفْظَ الاِسْتِطَاعَةِ عَلٰى سَلَامَةِ الاَسْبَابِ وَالآلاتِ وَالجَوَارِحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالٰى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔

ترجمہ اور واقع ہوتا ہے یہ نام یعنی لفظ استطاعت اسباب و آلات جوارح کی سلامتی پر جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ میں ہے۔ اور اللہ کے لئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا جس کو اس تک راستہ کی طاقت ہو۔

تشریح یہ مصنف کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کا اطلاق کبھی قدرت حقیقیہ پر ہوتا ہے اور کبھی آلات و اسباب اور جوارح کی سلامتی پر ہوتا ہے اور یہی استطاعت کی قسم ثانی مدار تکلیف ہے جو فعل سے پہلے حاصل ہے لہٰذا تکلیف ما لا یطاق لازم نہیں آتی۔ یہ جواب کا حاصل ہے مصنف تفتازانیؒ آگے چل کر اس کی وضاحت فرمائیں گے جس کا خلاصہ یہی ہے جو ہم نے تحریر کیا ہے۔

تنبیہ :- آیت کریمہ میں من استطاع، الناس سے بدل واقع ہے یعنی من کو صلہ محل جر میں ہے تقدیر عبارت ایسے ہے وَلِلّٰهِ حَجُّ البَيْتِ عَلٰى مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔ بہر حال آیت کریمہ میں استطاعت سے مراد زاد و راحلہ ہے حقیقی قدرت مراد نہیں ہے۔

سوال :- اسباب کسے کہتے ہیں؟ **جواب** :- اس کی اصطلاحی تعریف ہم بحوالہ شامی اس بحث کے اوائل میں عرض کر چکے ہیں۔

سوال :- آلات کیا چیز ہے؟ **جواب** :- یہ آلہ کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو منفعل و متاثر کیا ہے تو وہ چیز کہ جس کے واسطے سے فاعل کا اثر منفعل تک پہونچتا ہے آلہ کہتے ہیں، جیسے بڑھئی کے لئے آرہ جو لکڑی اور بڑھئی کے درمیان آلہ ہے۔

سوال :- جوارح کیا چیز ہے؟ **جواب** :- یہ جیم کے فتحہ اور راء کے کسرہ کے ساتھ ہے جس کے معنی ہاتھ پیر اور زبان کے آتے ہیں اور شکاری جانوروں کے معنی میں بھی مستعمل ہے یہاں بمعنی اعضاء ہے خواہ وہ انسان کے اعضاء ظاہری ہوں یا باطنی جن پر مدار تکلیف ہے۔

فَاِنْ قِيْلَ الاِسْتِطَاعَةُ صِفَةُ المُكَلَّفِ وَسَلَامَةُ الاَسْبَابِ وَالآلاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهُ

فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات لها والمكلف كما يتصف بالاستطاعة يتصف بذلك حيث يقال هو ذو سلامة الاسباب الا انه لتركبه لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه بخلاف الاستطاعة.

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی مکلف کی صفت نہیں ہے تو کیسے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دیں گے کہ مراد مکلف کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جیسا کہ متصف ہوتا ہے استطاعت کے ساتھ، ایسے ہی متصف ہوتا ہے اس کے ساتھ (اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ) اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے "ہو ذو سلامۃ الاسباب" مگر تحقیق کہ شان یہ ہے کہ اس کے (سلامۃ الاسباب والآلات) مرکب ہونے کی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہوسکے بخلاف استطاعت کے۔

تشریح: جواب مذکور پر معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے اسلئے کہ استطاعت تو مکلف کی صفت ہے۔ بولتے ہیں "المکلف مستطیع" اور سلامۃ الاسباب مکلف کی صفت نہیں ہے بلکہ سلامتی اسباب کی صفت ہے کما ہو ظاہر۔

شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ جیسے سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے کیونکہ سلامتی جن اسباب و آلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق اپنا ہی متعلق ہوتا ہے۔ لہٰذا سلامتی مکلف ہی کی صفت ہوگی اور یہاں کا فرق ایسا ہے جیسے "زید مقتول" اور "زید ذو کثرۃ المال" میں ہے کہ مقتول بھی زید کی صفت ہے اور کثرۃ المال بھی ہے۔ ایسے ہی یہاں جیسے "مکلفٌ مستطیع" بولتے ہیں، ایسے ہی "مکلف ذو سلامۃ الاسباب" بولتے ہیں، تو استطاعت اور سلامتی دونوں ہی مکلف کی صفت ہیں، ہاں اتنا فرق ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہوتا ہے اور وہ صیغہ مکلف پر بطریق حمل بالمواطاۃ محمول ہو جاتا ہے اور سلامۃ الاسباب مرکب ہے، اس ترکیب کی وجہ سے اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہے اسلئے یہاں حمل بالمواطاۃ کی صورت متحقق نہیں البتہ حمل بالاشتقاق کی صورت یہاں بھی متحقق ہے۔ خلاصۂ کلام دونوں صفتیں اپنے موصوف پر محمول ہیں۔ اول حمل بالمواطاۃ کے ساتھ اور ثانی حمل بالاشتقاق کے ساتھ تو ہم ثانی کو صفت ہونے سے خارج کرنا درست نہ ہوگا۔

تنبیہ: جس طرح استطاعت کا حمل بالمواطاۃ ہے ایسے ہی سلامۃ الاسباب کا بھی ہو سکتا ہے۔ کیسے؟ سلامۃ سے سلیم مشتق ہو جائیگا اور کہا جائیگا "المکلف سلیم الاسباب" اب یہ بھی حمل بالمواطاۃ ہو گیا۔ لہٰذا حضرت شارح کا یہ فرمان کہ اس سے اسم فاعل مشتق نہ ہوگا محل تامل ہے۔

وصحة التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول فان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز وان اريد بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم تحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل۔

ترجمہ اور تکلیف کی صحت موقوف ہے اس استطاعت پر جو کہ اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ استطاعت جو پہلے معنی میں ہے پس اگر ارادہ کیا جائے عاجزی سے پہلے معنی کے اعتبار سے عدم استطاعت کا تو ہم تکلیف عاجز کے استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے، اور اگر ارادہ کیا جائے (عدم استطاعت کا) دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے جائز ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت حاصل نہ ہو جس کے ذریعہ فعل ہوتا ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ اعتراض مذکور کے جواب کی تمہید کے بعد اصل جواب پیش کرتے ہیں جس کا خلاصہ فقیر پہلے ہی عرض کر چکا یعنی مدار تکلیف، ثانی استطاعت ہے جو حاصل ہے پہلی نہیں کہ اعتراض وارد ہو۔ فان ارید الخ سے شارح جواب کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں۔ اے معتزلہ آپ نے جو تکلیف عاجز کا الزام ہم پر وارد کیا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کون سی طاقت نہ ہونے کی وجہ سے آپ نے تکلیف العاجز کا الزام دیا ہے؟ اگر آپ کی مراد عاجزی سے یہ ہے کہ پہلی استطاعت فعل سے پہلے نہ ہونے کی وجہ سے ہم نے تکلیف العاجز کا الزام دیا ہے تو یہ الزام غلط ہے کیونکہ اگر قبل الفعل یہ استطاعت حاصل نہیں ہے اور انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دیجئے ہم اسکو محال سمجھتے ہی نہیں کیونکہ ہم اس وقت اسکو محال سمجھتے کہ یہی قدرت مدار تکلیف ہوتی حالانکہ حقیقت اس کے خلاف ہے اور اگر آپ کی مراد تکلیف العاجز سے یہ ہے کہ فعل سے پہلے دوسری استطاعت نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ الزام ہم پر عائد ہوتا ہی نہیں بلکہ فریقین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ سلامتی اسباب و آلات قبل الفعل حاصل ہے۔ خلاصہ کلام پہلی صورت میں لزوم مسلم لیکن استحالہ مسلم نہیں، اور دوسری صورت میں لزوم ہی مسلم نہیں ہے۔

سوال:۔ تکلیف کا مقصود تو مکلف سے کروانا ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ قبل الفعل قدرت حقیقیہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ اس کام کے کرنے سے عاجز ہے لہٰذا اعتراض پھر لوٹ کر آ گیا۔

جواب:۔ جب مدار تکلیف ثانی ہے تو اعتراض کیسا؟ نیز عادۃ اللہ یہ جاری ہے کہ بندہ اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ جب فعل کا ارادہ کرتا ہے تو بلا تخلف قدرت اس فعل میں موثر ہوتی ہے۔ فلا اشکال فی

فعل سے پہلے مان لیا ہے کیونکہ جب کافر حالت کفر میں ایمان پر قادر ہے تو قدرت ایمان سے پہلے ہوگی اس لئے یہ جواب غلط ہے سوچا سمجھا جواب نہیں۔ آگے شارح مجیب کی جانب سے ایک تاویل پیش کر کے اس کو رد کریں گے سنئے:

فان اجیب بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدین لکنها من حیث التعلق باحدهما لا تکون الا معه حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هو القدرة المتعلقة بالفعل وما یلزم مقارنتها للترک هو القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تکون متقدمة متعلقة بالضدین۔ قلنا هذا مما لا یتصور فیه نزاع اصلا بل هو لغو من الکلام فلیتأمل

ترجمہ پس اگر جواب دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن قدرت ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلق کی حیثیت سے نہیں ہوگی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک کہ وہ قدرت جس کی فعل سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت جس کے ترک سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے متعلق ہے اور بہرحال نفس قدرت تو وہ کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے یہ بات تو ان میں سے ہے جن میں بالکل نزاع متصور نہیں ہے بلکہ یہ تو لغو کلام ہے پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

تشریح یہاں سے شارح مجیب کے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں کہ آپ نے جو تقریر کی ہے ذرا اس کی وضاحت چاہئے، اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت تو رکھتی ہے مگر اس کا تعلق کسی ایک کے ساتھ ہوگا یا ایمان کے ساتھ یا کفر کے ساتھ اور نفس قدرت جو ابھی ان دونوں میں سے کسی سے بھی وابستہ نہیں جس کو ضدین کیلئے صالح کہا گیا ہے وہ قدرت مطلقہ مقدم ہے لہذا جب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ کا الگ الگ ہونا ثابت ہو گیا تو اب سمجھئے کہ مدار تکلیف قدرت مطلقہ ہے جو کہ قبل الفعل ہوتی ہے اور جو قدرت مع الفعل ہے وہ مدار تکلیف نہیں ہے لہذا ان دونوں میں سے کوئی بھی اعتراض وارد نہ ہوگا، نہ تکلیف العاجز کا، نہ معتزلہ کے مذہب کے اتفاق کا۔ مجیب کی جانب سے یہ توجیہ پیش کی گئی ہے اس کا حاصل ہے جس کو ابھی شرح عبارت سے ملاحظہ کی ضرورت ہے مگر شارح اس توجیہ سے متفق نہیں ہیں بلکہ اس پر سخت برہمی کا اظہار فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ ھذا مما لا یتصور جس میں انہوں نے تین باتیں کہی ہیں۔

(۱) آپ نے جو تقریر بیان کی ہے قدرت متعلقہ بالفعل فعل ہی کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے پہلے نہیں ہوتی تو اس میں اشاعرہ و معتزلہ کا کوئی نزاع ہے نہیں یہ تو ایک بدیہی چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل

فعل ہی کے ساتھ ہوگی، اصل جھگڑا نفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا نہیں، معتزلہ اول کے اور اہل حق ثانی کے قائل ہیں۔

(۲) دوسری بات شارح نے یہ کہی کہ آپ کی یہ بات لغو ہے۔ کیوں؟ اسلئے کہ آپ نے جو یہ فرمایا "حتی ان مایلزم مقارنتها بالفعل ہی القدرۃ المتعلقۃ بالفعل" اس کے کوئی معنی نہیں کیونکہ مقارن فعل تو متعلق فعل ہوتا ہی ہے اس میں کیا آپ نے تحقیق پیش فرمادی۔

(۳) تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ ذرا یہ غور کا مقام ہے اور تأمل کی وجہ یہ ہے کہ اہل حق سے یہ تصریح نہیں ملتی کہ نفس قدرت ضدین سے متعلق ہو کر قبل الفعل ہوتی ہے۔ شارح کی بات تمام ہوگئی۔

تنبیہ: احقر نے عبارت کا حل آپ کے سامنے عرض کردیا مگر اس تقریر سے عجیب حیرت ہے۔ اور عجیب جواب سے حیرت ہے، پھر شارح کے اعتراض سے اگر امام ابوحنیفہؒ کا یہ فرمان مان لیا جائے پھر بھی ان سے استدلال درست نہ ہوگا کیونکہ حضرت امام صاحبؒ اس قدرت کے بارے میں فرما رہے ہیں جو مدار تکلیف ہے اور جو فعل کے کرنے سے پہلے انسان کے اندر ودیعت رکھدی گئی ہے یعنی قوت عاقلہ جو فرمانی میں کام کرتی ہے وہی عبادت و طاعت میں کام کرے گی صرف صفت کا اختلاف ہے جو اختلاف حقیقت شی کو مستلزم نہیں ہے تو امام صاحبؒ قسم ثانی کے بارے میں فرماتے ہیں اور مجیبؒ اس کا مطلب لیا قسم اول کا، اسلئے مذکورہ ساری خرابیاں آتی چلی گئیں۔

ہم ماقبل میں بتا چکے ہیں کہ اس بحث میں شارح کا موقف کیا ہے، بہرحال اگر شارح ہی جواب کو رد کرنا چاہتے تھے تو یہی الزام فقیر کی رائے میں مناسب تھا کہ خروج عن البحث کا الزام ذکر کرتے۔ کما شرحنا الیہ۔ ورنہ شارح نے جو اعتراض کیا ہے وہ محل تامل ہو جائیگا جس کلام کو انھوں نے لغو قرار دیا ہے اس کی تاویل ہے مجیبؒ نفس قدرت اور قدرت متعلقہ بالفعل میں فرق کرنا چاہتے اور اس فرق کی عدم تسلیم حقائق کی تردید کے مرادف ہے اس لئے کہ درجہ تحقق اور ترتب آثار کے درمیان فرق واضح ہے اول ثانی پر مقدم بھی ہے اگرچہ تقدم زمانی نہ ہی مگر کو فقط درجۂ تحقق میں دیکھا جا سکتا ہے ورنہ ترتب کے درجہ میں وہ کلمہ یا اسم ہوگا یا فعل یا حرف، اسی طرح قدرت درجۂ تحقق میں ضدین میں سے کسی کے متعلق نہیں ہے اور ترتب میں دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہوگی بہرحال لغویت نہ رہی، قدرت کا اثر مؤثر ہونا یہ درجۂ ترتب ہے اور اس سے پہلے اگرچہ ثانی درجہ میں اس کا وجود ہے اور نہ اس کی تاثیر ہے جو تحقق کی کیفیات میں سے ہے مگر ترتب سے پہلے ایک تحقق کا درجہ ضرور ہے جیسے کلمہ میں عرض کیا گیا ہے اور جو مقارن فعل ہے وہ ترتب آثار کا درجہ ہے جو مع الفعل ہے اور درجۂ تحقق میں مقدم ہے لہذا تکلیف العاجز لازم نہیں آئے گی۔ یہ وہ باتیں ہیں جو شارح کے اعتراض پر کہی جا سکتی ہیں۔ میں بذات خود یہاں اس تاویل کو بھی قائل نہیں بلکہ اصل وہی ہے جو عرض کیا گیا کہ یہ جواب موضوع سے

انحراف ہے۔ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مسلم الثبوت میں بھی ایسا ہی کلام کیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ "القدرة الواحدة تتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم الخ" اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

وَلَا يُكَلَّفُ الْعَبْدُ بِمَا لَيْسَ فِي وُسْعِهِ سَوَاءٌ كَانَ مُمْتَنِعًا فِي نَفْسِهِ كَجَمْعِ الضِّدَّيْنِ اَوْ مُمْكِنًا كَخَلْقِ الْجِسْمِ وَاَمَّا مَا يَمْتَنِعُ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى عَلِمَ خِلَافَهُ اَوْ اَرَادَ خِلَافَهُ كَاِيْمَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَاصِيْ فَلَا نِزَاعَ فِيْ وُقُوْعِ التَّكْلِيْفِ بِهٖ لِكَوْنِهٖ مَقْدُوْرًا لِلْمُكَلَّفِ بِالنَّظَرِ اِلٰى نَفْسِهٖ ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيْفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوُسْعِ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا وَالْاَمْرُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَنْبِئُوْنِيْ بِاَسْمَاءِ هٰؤُلَاءِ لِلتَّعْجِيْزِ دُوْنَ التَّكْلِيْفِ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى حِكَايَةً رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ لَيْسَ الْمُرَادُ بِالتَّحْمِيْلِ هُوَ التَّكْلِيْفُ بَلْ اِيْصَالُ مَا لَا يُطَاقُ مِنَ الْعَوَارِضِ اِلَيْهِ۔

ترجمہ اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں ہوتا جو اس کی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ بذات خود ممتنع ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم کا پیدا کرنا، اور بہرحال وہ فعل جو ممتنع ہے اس بناء پر کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے خلاف کو جانا یا اس کے خلاف کا ارادہ کیا جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت تو کوئی نزاع نہیں ہے تکلیف کے واقع ہونے میں اس کے ساتھ اسلئے کہ وہ مکلف کا مقدور ہے مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے، پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے لا یکلف اللہ نفسا الا وسعها اور امر اللہ تعالیٰ کے فرمان انبئونی باسماء ہؤلاء میں تعجیز کیلئے ہے نہ کہ تکلیف کیلئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت کے ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به تحمیل سے مراد تکلیف نہیں ہے بلکہ ان عوارض کا پہونچانا ہے جن کے تحمل کی طاقت نہ ہو۔

تشریح جو کام ایسے ہیں جنکی بندہ طاقت نہیں رکھتا ان کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم جو ممتنع بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کر دینا، قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم بنا دینا۔ دوسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ تو ممکن ہے مگر اس کا صادر ہونا بندہ کی طرف سے عادۃً ممتنع ہو جیسے اجسام کو پیدا کرنا فی نفسہ ممکن ہے مگر بندہ اس کام کو نہیں کر سکتا۔ تیسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ بھی ممکن ہے اور بندہ کی اس کا وقوع بھی ممکن ہے مگر اللہ کا علم و ارادہ اس کے نہ ہونے کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہو جیسے ایمان ابوجہل اور ابولہب وغیرہ فی نفسہ بھی ممکن ہے بندہ سے اس کا وقوع ہونا بھی ممکن ہے مگر جب اللہ کا علم و ارادہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اب ایمان لانا محال ہے۔ اقسام ثلاثہ میں قسم ثالث ایسی ہے جس کا جواز بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی ہے اگرچہ من وجہ اس میں امتناع ہے مگر اسکا لحاظ

نہیں کیا جائیگا بلکہ لحوقا اس کا ہوگا کیونکہ بندہ کی زیر قدرت داخل ہے۔ لہذا بالاتفاق بندہ اس کا مکلف ہے اسکو تکلیف بالعجز شمار نہیں کیا گیا اور قول ابوحنیفہ کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے اسکا مؤید ہے۔

پہلی قسم کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے اور نہ اس کا جواز ہے اگرچہ بعض حضرات نے اسکے جواز کی نسبت شیخ ابوالحسن اشعری کیطرف کی ہے۔ اور دوسری قسم اس کا بھی وقوع نہیں ہے رہا مسئلہ جواز کا تو اس میں اختلاف ہے اشاعرہ نے اسکو جائز قرار دیا ہے اور معتزلہ نے عدم جواز کا قول اختیار کیا ہے ماتریدیہ بھی اس مسئلہ میں یہی کہتے ہیں کہ جو چیز عقلاً قبیح ہو اس کا اللہ کیطرف انتساب درست نہیں۔

شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے تکلیف محال کی صراحت نہیں کی لیکن انکی دو اصلوں کیوجہ سے انکی جانب نسبت کی گئی ہے؛ پہلی اصل یہ ہے کہ افعال عباد اللہ کے مخلوق ہیں بندہ کی قدرت کا ان میں تاثیر کی کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ قدرت مع الفعل ہوتی ہے نہ کہ فعل سے پہلے اور تکلیف فعل سے پہلے ہے نہ کہ فعل کے ساتھ اس سے لوگوں نے یہ بات نکالی کہ ان کے قول کے مطابق تمام تکلیفات شرعیہ تکلیف بالمحال میں داخل ہیں۔ فتدبر

جو کام بندہ کے بس میں نہیں ہے بندہ اس کا بالاتفاق مکلف نہیں ہے یعنی وہ افعال جو قسم اول یا ثانی سے متعلق ہیں۔ رہے افعال قسم ثالث ان کا بندہ بالاتفاق مکلف ہے مگر امر تکلیف مالایطاق کا وقوع نہیں اس کی دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ کا مکلف نہیں بناتا۔

سوال:- اگر بات یہی ہے جو آپ فرما رہے ہیں تو اللہ نے فرشتوں کو ایسے کام کا مکلف کیوں بنایا تھا جس کی ان میں طاقت نہیں تھی جب ان کو فرمایا گیا تھا "اَنْۢبِـُٔوْنِیْ بِاَسْمَآءِ هٰۤؤُلَآءِ"؟

جواب:- یہ امر تعجیزی تھا نہ کہ تکلیفی۔

سوال:- ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

جواب:- تکلیف کے اندر امر مامور کے وقوع کو چاہتا ہے اور تعجیز کے اندر عدم وقوع سے راضی ہے تو یہاں فرشتوں کو حکم اس لیے تھا تاکہ ان پر انکی عاجزی ظاہر ہو جائے۔

سوال:- جس وقت صحابہ کو حکم دیا گیا تھا کہ دل کے وساوس و خطرات کو روکیں اور انکو نہ آنے دیں جب ان پر یہ بات شاق ہوئی تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو دعا کا حکم دیا تو انھوں نے دعا کی "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ" تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی "لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا" تو اس سے تکلیف مالایطاق کا وقوع ثابت ہو گیا؟

جواب:- آیت کریمہ "رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا" الخ تحمیل سے مراد تکلیف شرعی نہیں ہے بلکہ مراد اس سے ان امور شاقہ کا ازالہ ہے جو انکی قوت تحمل سے خارج ہوں یعنی قحط اور بیماری اور دشمنوں کا غلبہ

یعنی اس سوال سے مراد عوارض ثقیلہ سے امن مانگنا ہے۔ یہ شارح کے جواب کا حاصل ہے۔
تنبیہ :- اس آیت کی دو تفسیریں ہیں، ایک وہ جو شارح نے پیش کی ہے، دوسری وہ جو سائل نے پیش کی ہے اور کتب اصول کی مراجعت سے یہ بات منقح ہوتی ہے کہ شارح کا یہ کلام برمحل نہیں ورنہ اس آیت کو جواز تکلیف کے دلائل میں پیش کرنا چاہئے تھا کیونکہ دعاء مانگنا جواز وقوع پر دال ہے۔ فتدبر

وَاِنَّمَا النِّزَاعُ فِي الْجَوَازِ فَمَنَعَتْهُ الْمُعْتَزِلَةُ بِنَاءً عَلَى الْقُبْحِ الْعَقْلِي وَجَوَّزَهُ الْاَشْعَرِيُّ لِاَنَّهُ لَا يَقْبُحُ مِنَ اللّٰهِ تَعَالٰى شَيْءٌ۔

ترجمہ اور نزاع جواز میں ہے تو معتزلہ نے جواز کا انکار کیا ہے قبح عقلی پر بنا کرتے ہوئے، اور اشعری نے اسکو جائز قرار دیا ہے اسلئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی قبیح نہیں ہے۔

تشریح یعنی عدم وقوع تکلیف میں تو سب کا اتفاق ہے لیکن جواز کا خلاف ہے یعنی اللہ تعالے اگر محال کا مکلف بنادیں تو یہ جائز تھا کہ نہیں۔ اشعری اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔ اشعری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ مالک مختار ہے اپنی ملک میں جو چاہے اس کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ تکلیف عاجز عقلاً قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبائح سے منزہ ہیں، ماتریدیہ اور معتزلہ نے شی کی اللہ کی جانب نسبت کو جائز قرار نہیں دیا۔

وَقَدْ يُسْتَدَلُّ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا عَلٰى نَفْيِ الْجَوَازِ۔

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے جواز کی نفی پر اللہ کے فرمان "لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا" سے۔

تشریح یعنی معتزلہ نے مذکورہ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف مالایطاق کا عدم جواز اس آیت سے معلوم ہوتا ہے۔ کیسے؟ اس کی وضاحت شارح نے آگے کی ہے۔ وتقریرہ الخ سے سنئے!

وَتَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ كَانَ جَائِزًا لَمَا لَزِمَ مِنْ فَرْضِ وُقُوْعِهٖ مُحَالٌ ضَرُوْرَةً اَنَّ اسْتِحَالَةَ اللَّازِمِ تُوْجِبُ اسْتِحَالَةَ الْمَلْزُوْمِ تَحْقِيْقًا لِمَعْنَى الْمَلْزُوْمِ لٰكِنَّهٗ لَوْ وَقَعَ لَزِمَ كَذِبُ كَلَامِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَهُوَ مُحَالٌ

ترجمہ اور اس استدلال کی تقریر یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ آتا اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کو واجب کرتا ہے لزوم کے معنی کو ثابت کرنے کیلئے لیکن اگر تکلیف واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے کلام کا کاذب ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے۔

تشریح معتزلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اللہ نے فرمایا لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا اس کے باوجود اگر تکلیف مالایطاق کا وقوع ہو جائے تو اللہ کا کلام کاذب ہوگا اور یہ باطل ہے ایک اصول یہ بھی مقرر ہے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالہ کو مستلزم ہے کیونکہ اس لئے کہ اگر صرف لازم ہی محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز و ممکن ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم بغیر لازم کے پایا گیا حالانکہ یہ لزوم کے منافی ہے۔ تو یہاں ایک لازم ہے اور ایک ملزوم، لازم کذب کلام الٰہی ہے اور ملزوم تکلیف کا جواز و امکان ہے اور دوسرا اصول یہ مقرر ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوتی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور یہاں آ رہا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ تکلیف کا جواز نہیں ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ آتا۔

وهذه نكتة في بيان استحالة التكليف بما يتعلق علم الله وإرادته واختياره بعدم وقوعه

ترجمہ اور یہ ایک نکتہ ہے اس فعل کے استحالہ کے بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ و اختیار جس کے عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہو جائے

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ نے جو تقریر کی ہے یہ ایسا نکتہ ہے جس سے ہر اس فعل کا استحالہ ثابت کیا جا سکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق ہو جائے یعنی کہا جا سکتا ہے کہ ابوجہل کے عدم ایمان کے ساتھ علم الٰہی اور ارادۂ الٰہی کا تعلق ہے اس کے باوجود بھی اگر ابوجہل ایمان لاتے تو محال ہے کیونکہ اس کے علم و ارادہ کی مخالفت ہوگی تو لازم محال ہے لہٰذا ملزوم بھی محال ہوگا اور محال کا بندہ مکلف نہیں ہوتا لہٰذا ابوجہل ایمان کا مکلف نہیں ہے۔ اس بحث کے شروع میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ قسم ثالث کا بندہ مکلف ہے شارح بھی اس نکتہ کا حل پیش کر رہے ہیں فرماتے ہیں:

وحلها أنا لا نسلم أن كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وإنما يجب ذلك لو لم يعرض له الامتناع بالغير وإلا لجاز أن يكون لزوم المحال بناء

على الامتناع بالغير

ترجمہ: اور حل اس کا یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت واجب ہو سکتا ہے اگر اس کو امتناع بالغیر عارض نہ ہو ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لزوم ہو جائے بنا کرتے ہوئے امتناع بالغیر پر۔

تشریح: شارح یہاں سے معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ محال ہی کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آتے اور ممکن کے وقوع کو کرنے سے محال لازم نہ آئے یہ بات تسلیم نہیں۔ بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز بذات خود ممکن ہے مگر وہ غیر کی وجہ سے ممتنع ہو گئی اس کا وقوع مانتے ہیں۔ تبھی محال لازم آ جائیگا۔ لہٰذا آپ کا استدلال درست نہیں ہے کیا اس کی کوئی مثال ہے؟ جی ہاں سنئے!

الا تری ان اللّٰہ تعالیٰ لما اوجد العالم بقدرتہ واختیارہ فعدمہ ممکن فی نفسہ مع انہ یلزم من فرض وقوعہ تخلف المعلول عن علتہ التامۃ وھو محال والحاصل ان الممکن لا یلزم من فرض وقوعہ محال بالنظر الی ذاتہ واما بالنظر الی امر زائد علی نفسہ فلا نسلم انہ لا یستلزم المحال۔

ترجمہ: کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جبکہ عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے پیدا فرمایا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے باوجود یکہ اس کا وقوع ماننے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور ماحصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کے ماننے سے محال لازم نہیں آتا ذات ممکن کی جانب لحاظ کرتے ہوئے اور بہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر زائد ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو مستلزم نہیں ہوگا۔

تشریح: شارح پہلے فرما چکے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے اگر وہ ممتنع بالغیر ہو گیا ہو جیسے عالم اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار سے بنایا ہے اور ہر مقدور و مخلوق ممکن ہوتا ہے تو عالم ممکن فی نفسہ ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت متعین تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ ارادہ اور قدرت الٰہی کا تعلق ہو گیا تو اس کا عدم ممتنع بالغیر ہو گیا اور اس کے عدم کو ماننا محال کو مستلزم ہوگا کیونکہ علت تامہ سے معلول کا تخلف جائز نہیں اور معلول عالم ہے اور علت تامہ اللہ کا ارادہ اور اس کی قدرت ہے تو دیکھئے کہ یہاں ممکن فی نفسہ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آ رہا ہے لہٰذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم نہ آنا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ لازم کے ادنیٰ بھی سبب سے محال کا حکم جاری کر دیا جائے لہٰذا آیت کریمہ سے معتزلہ کا استدلال مذکور درست نہیں ہے۔ الحاصل الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ہماری

گذشتہ تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکن کے وجود کا مرجح جب (۱) اس کی ذات ہو یعنی (۲) اس کا امر شئی کو دیکھنا جو اس کو عارض ہو گئی ہے یعنی اتفاق بالغیر تو مرجح کا حکم بھی جداگانہ ہو گا۔ پہلے مرجح کا حکم یہ ہے کہ اس اعتبار سے اگر اس کا وقوع مان لیا جائے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگی۔ شارح نے تلویح میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھئے تلویح ص ۲۳۴

وما يوجد من الألم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد في صنعه ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة۔

ترجمہ اور جو درد مضروب میں پایا جاتا ہے کسی انسان کے مارنے کے بعد اور جو ٹوٹن شیشہ میں پائی جاتی ہے کسی انسان کے توڑنے کے بعد، اس کی قید لگا دی تاکہ اس بارے میں اختلاف کا محل بن سکے کہ آیا اس میں بندہ کو کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہے جیسے موت قتل کے بعد یہ سب اللہ کی مخلوق ہیں اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ خالق حضرت اللہ تعالیٰ ہی ہے اور یہ تمام ممکنات بلا واسطہ اللہ کی جانب مستند ہیں۔

تشریح ماقبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ بندہ اپنے افعال کا صرف کاسب ہے اور خالق اللہ تعالیٰ ہے اور جن کاموں میں تاثیر یں دخل ہوا وہ سب اللہ تعالیٰ کا ہے آگ میں جلانے کی تاثیر نہیں بلکہ اللہ جلاتا ہے ورنہ ابراہیم علیہ السلام بھی جل گئے ہوتے۔ خیر یہاں بحث یہ ہے کہ جو کام تو وہ ہیں جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے جیسے ہاتھ کو حرکت دینا اور کچھ ایسے ہیں جو اس کے ان افعال کے بعد معرض ظہور میں آتے ہیں جن کو اس نے بطریق مباشرت کیا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے چابی اور تالے کی حرکت۔ تو اول کو بطریق مباشرت اور ثانی کو تولید سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو جب بندہ پہلے فعل کا خالق نہیں تو متولدات کا خالق بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکتا۔ اب رہا متولدات کے سلسلہ میں کسب ہونا تو ہم نے یہاں آگے کر کسب کا بھی انکار کیا ہے اور کہا کہ اس کا فقط اور کسب تو صرف مباشرت تک تھا آگے سب کچھ تقدیر ہے نہ خلق ہے اور نہ کسب ہے۔ جب کوئی انسان دوسرے کو ماریگا تو اس کو چوٹ لگے گی درد ہو گا۔ ایسے ہی جب کسی چیز کو توڑے گا تو وہ ٹوٹ جاتی ہے تو ضرب اور کسر کا وہ مباشر ہے۔ اب درد، چوٹ اور ٹوٹ جانا تو وہ بندہ کا فعل نہیں ہے ایسے ایک تو یہ قتل کرنا یہ تو بندہ کا فعل اختیاری ہے جس کا وہ کاسب ہے اور اس کے بعد موت کا واقع ہو جانا یہ بندہ کا فعل نہیں، موت کے واقع کرنیکا وہ نہ خالق ہے نہ کاسب ہے۔

اسی مسئلہ کو مصنف نے اس عبارت میں بیان فرمایا ہے جس پر شارح نے کچھ اضافہ کیا ہے، ایک تو انھوں نے دو دلیلیں بیان کیں پہلی دلیل میں ان کا اتفاق ہے اور دوسری دلیل کا انکشاف ہو تو دوسری دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ احراق بواسطہ اللہ کا فعل ہے۔

سوال:۔ شارح نے ان دونوں دلیلوں کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ یہ ماقبل میں گذر چکی ہیں حالانکہ دوسری دلیل ماقبل میں کہیں نہیں گزری؟

جواب:۔ جی ہاں صراحۃً یہ دلیل کہیں نہیں گذری لیکن ایسی عبارت گذر چکی جو اس مضمون کو مفید ہے یعنی لایخرج من علمہ وقدرتہ شیٔ۔

دوسری بات شارح نے یہ کی کہ قید لگائی "و" یہاں سے وہ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں سوال یہ ہے کہ اس مفہوم کو ادا کرنے کے لئے مصنف نے فرمایا ہے تو کہہ دیا جاتا "الالم فی المضروب" عقیب ضرب انسان" کی قید کیوں لگائی ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ مصنف نے اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلافات کا محل بیان کیا ہے کہ اگر بلا واسطہ کسی چیز کو توڑے تو تکلیف ہو جائے اس میں اتفاق فریقین ہے انسان کا کوئی دخل نہیں ہے فریقین کا جھگڑا صرف اس وقت ہے جبکہ کوئی انسان کسی کو مارے اور اس کو چوٹ لگے اور انسان توڑے اور وہ ٹوٹ جائے تو مولّد میں جیسے کہ اور انکسار میں بندہ کا کچھ دخل ہے یا نہیں تاکہ محل نزاع کے داخل ہونے کے لئے یہ قید لگائی ہے۔

والمعتزلۃ لما اسندوا بعض الافعال الی غیر اللہ تعالی قالوا ان کان الفعل صادرًا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فہو بطریق المباشرۃ والا فبطریق التولید ومعناہ ان یوجب فعل لفاعلہ فعلًا آخر کحرکۃ الید توجب حرکۃ المفتاح۔

ترجمہ اور معتزلہ نے جب کہ بعض افعال کی نسبت بندہ کی جانب کی ہے تو انھوں نے کہا کہ اگر فعل فاعل سے دوسرے فعل کے واسطہ کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے ورنہ بطریق تولید ہے اور تولید کے معنی یہ ہیں کہ فعل اپنے فاعل کے لئے دوسرا فعل ثابت کر دے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو ثابت کرتی ہے۔

تشریح ماقبل میں گذر چکا ہے کہ معتزلہ بندہ کو اس کے افعال اختیاریہ کا خالق مانتے ہیں اب جب ان کے افعال سے اگر دوسرا فعل معرض ظہور میں آئے تو وہ اس کا خالق بھی بندہ ہی کو سمجھتے ہیں بس مباشرت اور تولید کا فرق کرتے ہیں کہ فعل بندہ سے بلا واسطہ فعل آخر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے اور اگر بواسطہ فعل آخر ہو تو وہ بطریق تولید ہے بندہ کے جو افعال غیر اختیاری ہیں وہ باتفاق فریقین اللہ کے

سوال:۔ مولدات میں بندہ کا دخل کیوں نہیں مانا گیا؟
جواب:۔ اگر مولدات میں بندہ کا دخل ہوتا تو ان کے معرض ظہور میں لانے پر اسکو قدرت ہوتی حالانکہ ایسا نہیں، مارنے کے بعد چوٹ نہ لگے، اور کسر کے بعد انکسار نہ ہو، گولی مارنے کے بعد موت واقع نہ ہو اس پر بندہ کو کوئی قدرت نہیں ہے اور اپنے افعال اختیاریہ میں اس کو یہ اختیار ہوتا ہے جب چاہے ان سے رک جائے، اس سے پتہ چل رہا ہے کہ مولدات بندہ کی زیر قدرت داخل نہیں ہیں۔
سوال:۔ اگر کوئی آدمی اپنے ہی کو مارے تو چوٹ لگے گی تو اس چوٹ کا کاسب تو بندہ ہی کو کہنا چاہئے کیونکہ چوٹ محل قدرت میں ہے؟
جواب:۔ بندہ اس کا بھی کاسب نہیں اس لئے کہ قدرت تحریکی ہے تو ضرب اور قوت سے ہے اور درد سے متأثر دوسرا محل ہے، فتدبر۔
سوال:۔ انسان غور و فکر کرتا ہے جس کے نتیجہ میں علم کا حصول ہوجاتا ہے تو اس مولد میں بندہ کو کاسب ہونا چاہئے کیونکہ کسب کی تعریف صادق ہے؟
جواب:۔ محققین نے قوی باطنیہ کی بھی تقسیم کی ہے تو فاعل اور قدرت ہے اور علم کا محل دوسری قوت

وَالمقتول مَیّتٌ باجَلِہٖ ای الوقت المقدر لموتہٖ لا کما زعم بعض المعتزلۃ من ان اللّٰہ تعالیٰ قد قطع علیہ الاجل لنا ان اللّٰہ تعالیٰ قد حکم باٰجال العباد علی ما علم من غیر تردد وبانہ اذا جاء اَجلھم لا یستأخرون ساعۃً ولا یستقدمون۔

ترجمہ: اور مقتول اپنے وقت پر مرگیا یعنی اس وقت جو اس کی موت کیلئے مقدر تھا ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ قاتل نے اس پر اس کی مدت کو ختم کردیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کی اجلوں کا فیصلہ فرمادیا اس تفصیل کے مطابق جسکو بغیر تردد کے اس نے جانا اور فیصلہ کیا اس طریقہ پر کہ جب بندوں کا وقت مقررہ آجائیگا تو وہ کچھ مؤخر ہوسکیں گے اور نہ مقدم۔

تشریح: معتزلہ کہتے ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر نہیں مرا بلکہ اس کی زندگی ابھی اور تھی لیکن قاتل نے اس کی اجل اور اس کے وقت مقررہ کو ختم کردیا۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرتا ہے اللہ نے اس کی اتنی ہی حیات مقدر کی تھی کیونکہ اللہ تعالیٰ پہلے بندوں کی حیات و موت کا فیصلہ کرچکا ہے اور قرآن سے ثابت ہے کہ جب وقت مقررہ آتا ہے نہ اس میں کچھ تاخیر ہوسکتی ہے اور نہ تقدیم ہوسکتی ہے بلکہ اپنے وقت مقررہ پر موت آجائے گی۔

تنبیہ: اجل کے معنی وقت، مدت، اور کسی چیز کا منتہا۔ یہاں آخری معنی مراد ہیں۔ یعنی منتہا زندگی

کو اجل کہا گیا ہے۔ شرح عقائد کے نسخوں میں یہاں عبارت اس طرح ہے: ان اللّٰہ تعالیٰ قد قطع علیہ الاجل، جس میں مطلب غلط تھا شاید یہ ناسخین سے غلطی ہوئی ہے۔ صحیح عبارت یہی ہے جو ہم نے لکھی ہے من اللّٰہ

واحتجت المعتزلة بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات يزيد في العمر وبانه لو كان ميتا باجله لما استحق القاتل ذما ولا عقابا ولا دية ولا قصاصا اذ ليس موت المقتول بخلقه ولا بكسبه.

ترجمہ اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے ان احادیث سے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلہ میں کہ بعض طاعات عمر کو زیادہ کر دیتی ہیں اور استدلال کیا ہے اس طریقہ کہ اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرتا تو قاتل مذمت اور سزا اور دیت اور قصاص کا مستحق نہ ہوتا اس لئے کہ مقتول کی موت نہ قاتل کے فعل سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

تشریح یہاں سے معتزلہ کے دلائل بیان کر کے ان کا جواب دیں گے، ان کے مستدلات دو ہیں۔
(۱) حدیث شریف ہے لا یرد القضاء الا الدعاء ولا یزید في العمر الا البر رواہ الترمذی۔
اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ دعاء اور نیکی سے عمر میں تبدیلی ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی قیاس کرنا چاہئے کہ اس کا وقت مقرر نہیں بلکہ قاتل کے قتل سے وہ مر گیا۔
اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے لہٰذا اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرتا تو قاتل پھر مجرم کیوں ہوتا، کیوں دنیا میں وہ مستحق مذمت ہوتا اور آخرت میں مستحق سزا کیوں ہوتا اور قتل خطاء میں اس پر دیت کیوں واجب ہوتی، اور قتل عمد میں اس پر قصاص کیوں واجب ہوتا جبکہ مقتول کی موت میں نہ قاتل کا خلق ہے اور نہ کسب ہے۔ یہ دونوں دلیلیں بتا رہی ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقررہ سے پہلے مر گیا ہے۔ اسی لئے تو قاتل مجرم ہے۔

تنبیہ: ہم درس سابق میں القدم قتل پر مفصل گفتگو کر چکے ہیں، دیکھ لیجئے!

والجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم انه لو لم يفعل هذه الطاعة لكان عمره اربعين سنة لكنه علم انه يفعلها ويكون عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى انه لولاها لما كانت تلك الزيادة.

ترجمہ اور استدلال اول کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر یہ اس طاعت کو نہیں کرے گا تو اس

قائم بالمیت اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اسکو وجودی مانا جائے اور قرآن سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے جیسے فرمان باری ہے خلق الموت والحیوٰۃ . اس سے معلوم ہوا کہ موت مخلوق اللہ ہے تو پھر وہ وجودی بھی ہوگی اور اس کا میت کے ساتھ قیام بھی ہوگا مگر اکثر متکلمین موت کو عدمی قرار دیتے ہیں اور یہ حضرات اس آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ خلق قدر کے معنی میں ہے ۔ اب آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ موت اور حیات کو مقدر فرما دیا اور تقدیر کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہوتا ہے ۔

وَالاَجَلُ وَاحِدٌ لاَ کَمَا زَعَمَ الکَعبِی اَنَّ لِلمَقتُولِ اَجَلَینِ القَتلَ وَالمَوتَ وَاَنَّہُ لَولَم یُقتَل لَعَاشَ اِلٰی اَجَلِہِ الَّذِی ھُوَ المَوتُ وَلاَ کَمَا زَعَمَت الفَلاَسِفَۃُ اَنَّ لِلحَیَوَانِ اَجَلاً طَبِیعِیًّا وَھُوَ وَقتُ مَوتِہٖ بِتَحَلُّلِ رُطُوبَتِہٖ وَانطِفَاءِ حَرَارَتِہِ الغَرِیزِیَّتَینِ وَاٰجَالاً اِختِرَامِیَّۃً بِحَسبِ الاٰفَاتِ وَالاَمرَاضِ ۔

ترجمہ اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کعبی نے گمان کیا ہے کہ مقتول کی دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت ، اور اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کی ایک تو اجل طبعی ہے اور وہ اسکی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کی وجہ سے اور ایک اجل اخترامی ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتی ہے ۔

تشریح اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے اس پر اشاعرہ اور جمہور معتزلہ کا اتفاق ہے ، فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک اس وقت مقرر سے ایک سکنڈ بھی تقدیم نہیں ہو سکتی معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ تقدیم جائز ہے جیسے مقتول میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وقت اس کا مقرر ہے لیکن وہ وقت سے پہلے مر گیا ۔

معتزلہ میں سے ایک ابوالقاسم بلخی ہے اس کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت ۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قتل بندہ کا فعل ہے اور موت اللہ کا فعل ہے تو وہ مقتول کو میت قرار نہیں دیتا اور اس کا خیال ہے کہ اگر مقتول کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے وقت مقررہ تک زندہ رہتا ۔ اور فلاسفہ کا خیال ہے کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں ، ایک اجل طبعی ، دوسرے اجل اخترامی اور اطباء کہتے ہیں کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو بیس سال ہوتی ہے کیونکہ اس عمر میں کر طبعی طور سے اس کی فطری رطوبت اور فطری حرارت کا زوال ہو جاتا ہے اور حرارت و رطوبت انسانی زندگی میں اس طرح کام کرتی ہیں جیسے گاڑی میں پٹرول اور چراغ میں مٹی کا تیل وغیرہ کہ جب تک پٹرول ہے تو گاڑی چلتی رہے گی اور جب تک

تیل ہے تو چراغ جلتا رہے گا ورنہ جو حال ہوتا ہے وہ آنکھوں دیکھا ہے۔ اسی اجل اخترامی یہ ہے کہ کوئی ناگہانی آفت یا بیماری آکر سلسلۂ حیات کو ختم کر دے جیسے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا دیوار اوپر گر گئی یا گلا بند ہوگیا وغیرہ وغیرہ، ہم ان تمام باتوں کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وقت مقررہ سب کا ایک ہے جو وقت اور جس جگہ اور جس کیفیت کے ساتھ مقرر ہے اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

والحرام رزق لان الرزق اسم لما یسوقہ اللہ تعالی الی الحیوان فیاکلہ وذلک قد یکون حلالا وقد یکون حراما وہذا اولی من تفسیرہ بما یتغذی بہ الحیوان لخلوہ عن معنی الاضافۃ الی اللہ تعالی مع انہ معتبر فی مفہوم الرزق۔

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اسلئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جسکو اللہ تعالیٰ بھیجے حیوان کیطرف پس وہ اسکو کھائے اور یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام، اور یہ تفسیر اولیٰ ہے رزق کی اس تفسیر سے جو بایں الفاظ ہے مَا یَتَغَذّٰی بِہِ الحَیْوَانُ (جس کے ذریعہ حیوان غذا حاصل کرے) اس کے خالی ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی جانب سے اضافت کے معنی سے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں معتبر ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ حرام کو رزق کہا جائیگا یا نہیں معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرام بھی رزق ہے۔ یہاں شارح رزق کی دو تفسیر بیان فرماتے ہیں پہلی تفسیر الرزق اسمٌ لما یسوقہ اللہ تعالی الی الحیوان فیاکلہ یعنی وہ چیز رزق کہلاتی ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کیلئے مہیا فرمائی ہے اور حیوان اسکو کھاتا ہے۔ جب اس تعریف پر غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ یہ تعریف جسطرح حلال پر صادق آتی ہے اسی طرح حرام کے اوپر بھی صادق آتی ہے۔

اور دوسری تفسیر یہ ہے الرزق ما یتغذی بہ الحیوان رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے شارح فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف سے پہلی تعریف اچھی ہے کیونکہ دوسری تعریف میں رزق کی اضافت اللہ تعالیٰ کیطرف نہیں کی گئی حالانکہ رزق کی تعریف میں اضافت الی اللہ معتبر ہے۔

وعند المعتزلۃ الحرام لیس برزق لانہم فسروہ تارۃ بمملوک یاکلہ المالک وتارۃ بما لا یمنع من الانتفاع بہ وذلک لا یکون الا حلالا لکن یلزم علی الاول ان لا یکون ما تاکلہ الدواب رزقا وعلی الوجہین ان من اکل الحرام طول عمرہ لم یرزقہ اللہ تعالی اصلا ــــــــ

ترجمہ: اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے کبھی رزق کی تعریف ایسے کی ہے "مملوک یاکلہ المالک" اور کبھی ایسے کی ہے "مالا یمنع من الانتفاع بہ" اور یہ دونوں ہی تعریفیں ہیں ... حلال، لیکن پہلی تعریف پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جو چوپائے کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں تعریفوں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جس نے عمر بھر حرام کھایا اس کو اللہ تعالیٰ نے بالکل رزق ہی نہیں دیا۔

تشریح: یعنی معتزلہ نے حرام کو رزق نہیں کہا اس لئے کہ انھوں نے رزق کی دو تفسیریں کی ہیں۔ پہلی تفسیر "مملوک یاکلہ المالک" یعنی ایسا مملوک کہ جس کو مالک کھاتا ہے۔ اور حرام پر مملوک کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ "مالا یمنع من الانتفاع بہ" یعنی شریعت جس کے انتفاع سے نہ روکے، اور حرام سے شریعت روکتی ہے لہٰذا وہ رزق نہ ہوگا۔

اب شارح معتزلہ پر دو اعتراض کریں گے، کہتے ہیں کہ چوپائے کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے لہٰذا رزق کی پہلی تفسیر کے اعتبار سے یہ کہنا پڑے گا کہ چوپائے جس چیز کو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں۔ اور دونوں تعریفوں پر یہ خرابی لازم آتی ہے کہ جو شخص تمام زندگی حرام کھاتا ہے اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا، حالانکہ یہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔ فرمان باری ہے "وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا"۔

وَمبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهوم الرزق وانه لا رازق الا الله وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مسندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه لا يستحق الذم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره۔

ترجمہ: اور اس اختلاف کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب اضافت معتبر ہے رزق کی تفسیر میں اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی رازق نہیں اور اس پر کہ بندہ حرام کھانے پر مستحق مذمت اور سزا ہوتا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اس کے اسباب کی مباشرت کی برائی کی وجہ سے ہے اپنے اختیار سے۔

تشریح: یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد کہ حرام رزق ہے یا نہیں تین مقدمات پر ہے۔

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانے والا مستحق عذاب ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی اضافت اللہ کی طرف ہوتی ہے اس کی وجہ سے عذاب نہیں ہوگا۔

رزق کو دوسرے نے کھایا۔ حالانکہ کسی کا رزق دوسرا کھالے یہ ممتنع اور محال ہے۔

والله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ جسکو چاہے گمراہ کر دیتا ہے، جسکو چاہے ہدایت دیتا ہے، ضلالت اور اہتداء خلق کے معنی میں اسلئے کہ وہی تنہا خالق ہے۔

تشریح ماقبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے لہٰذا ضلالت اور ہدایت کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے۔ جس کیلئے چاہے ضلالت کا خلق فرمائے، جس کیلئے چاہے ہدایت کا خلق فرمائے کیونکہ خالق صرف اللہ ہے اس کے علاوہ کوئی اور خالق نہیں ہے لہٰذا وہی خالق ہدایت ہے وہی خالق ضلالت ہے۔ اور چونکہ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کیطرف قبیح کی نسبت درست نہیں ہے اس لئے انھوں نے بندہ کو اپنے افعال اختیاریہ کا خالق مانا ہے تو اس لئے اس مقام پر انھوں نے یہ تاویل کی ہے کہ ہدایت کے معنی حق راستہ کو بیان کر دینا ہے اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا، یا اس کے گمراہ ہونے کیوجہ سے اسکو ضال سے منسوب کر دینا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر یہی مطلب تھا تو مشیت کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ حق راستہ کو بیان کرنا تو سب کیلئے عام ہے۔ شارح اگلی عبارت سے معتزلہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وفي التقييد بالمشيئة اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيئته تعالى

ترجمہ اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کیطرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے مراد حق کو بیان کرنا نہیں ہے اسلئے کہ یہ تو تمام لوگوں کے حق میں عام ہے اور نہیں ہے اضلال مراد بندہ کو ضال پانے سے یا اس کا نام ضال رکھنے سے اسلئے کہ اسکے اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

تشریح اس کی تفصیل ماقبل میں گذر چکی ہے یعنی یُضِلُّ کے بعد اور یہدی کے بعد من یشاء کی قید معتزلہ کی تردید کرتی ہے، اس لئے کہ وجدان اور تسمیہ کا تعلق مشیت سے نہیں ہے کہ مشیت کے ساتھ تعلق کا معنی ہے۔ کما لا یخفی۔

نعم قد تضاف الهداية إلى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التسبيب كما يسند إلى القرآن وقد يسند الإضلال إلى الشيطان مجازاً كما يسند إلى الأصنام۔

ترجمہ: ہاں کبھی اضافت کر دی جاتی ہے ہدایت کی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب مجازاً سبب ہونے کے طریقہ پر جیسا کہ اسناد کر دی جاتی ہے قرآن کی جانب اور کبھی اسناد کر دی جاتی ہے اضلال کی شیطان کی جانب مجازاً جیسا کہ بتوں کی جانب اسناد کر دی جاتی ہے۔

تشریح: اشاعرہ پر معتزلہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں تو پھر ہدایت کی اسناد پیغمبر اور قرآن کی جانب کیسے کی جا سکتی ہے اور ایسے ہی اگر اضلال کے معنی خلق ضلالت کے ہیں تو شیطان اور بتوں کی جانب اضلال کی نسبت کیوں کی جاتی ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ خالق صرف اللہ ہے نہ رسول اور نہ قرآن نہ شیطان اور نہ بت؟ شارح نے اس کا جواب دیا کہ چونکہ رسول اور قرآن خلق اہتداء کا سبب ہیں اس لئے مجازاً ہدایت کی اسناد رسول اور کتاب کی جانب کی جاتی ہے اور اسباب کی جانب نسبت عرف میں بھی ایک طریقہ ہے اور ایسے ہی چونکہ شیطان خلق ضلالت کے سبب ہیں اس لئے مجازاً ان کی جانب ضلالت کی اسناد کر دی جاتی ہے جیسے فرمان باری ہے "وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا" کہ ایمان کے اندر زیادتی کی نسبت آیات کی جانب کر دی گئی کیونکہ آیات زیادتی کا سبب ہیں اگرچہ یہ اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ جیسے "ہدی للمتقین" اور "ان ہذا القرآن یہدی للتی ہی اقوم" میں نسبت مجازی ہے اور جیسے فرمان باری حضرت ابراہیم کی حکایت ذکر کرتے ہوئے "رب انہن اضللن کثیراً من الناس" میں نسبت الی الاصنام مجازی ہے لہٰذا کوئی اعتراض باقی نہ رہا۔

ثم المذكور في كلام المشائخ أن الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة إلى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب وهو باطل لقوله تعالى إنك لا تهدي من أحببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع أنه بين الطريق ودعاهم إلى الاهتداء

ترجمہ: پھر جو مذکور ہے مشائخ کے کلام میں وہ یہ ہے کہ ہدایت ہمارے نزدیک اہتداء کا خلق ہے اور ہداہ اللہ فلم یہتد کی مثل مجاز ہے دلالت اور اہتداء کی جانب دعوت دینے سے اور معتزلہ کے نزدیک درست راستہ کو بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان "انک لا تہدی من احببت" کی وجہ سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "اللہم اہد قومی" کی وجہ سے باوجودیکہ آپ نے راستہ کو بیان کر دیا اور لوگوں کو اہتداء کی

تشریح یہاں سے شارح نے دوسرے اختلاف کو ذکر کیا ہے جو ہدایت کی حقیقت لغویہ اور عرفیہ میں ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہدایت کے معنی معتزلہ کے نزدیک ایصال الی المطلوب کے ہیں اور ہمارے نزدیک ارائۃ الطریق کے ہیں۔ اول کے اندر وصول لازم ہے اور ثانی کے اندر وصول لازم نہیں ہے۔ بعد اس کے اندر اس پر تفصیلی گفتگو ہے۔

تنبیہ :- ہدایت کے بارے میں اختلاف آپ حضرات نور الانوار اور شرح تہذیب میں پڑھ چکے ہیں۔ ہم نے الکلام المتین فی توضیح البیان المنطقی میں ہدایت کے اوپر تفصیلی گفتگو کی ہے جس سے ان شاء اللہ سارے اشکالات ختم ہو جائیں گے اور جاننے کے جو میں نے مع اسئلہ شرح سلم میں ہم نے ذکر کئے ہیں۔

وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى والا لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اداء للواجب ولما كان امتنانه على النبي عليه السلام فوق امتنانه على ابي جهل لعنه الله تعالى اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له۔

ترجمہ اور جو بندہ کیلئے بہتر ہے وہ اللہ پر واجب نہیں ہے ورنہ تو البتہ وہ پیدا نہ کرتا ایسے کافر کو جو فقیر ہے جو دنیا و آخرت میں معذب ہے اور البتہ اس کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور ہدایت کے سلسلے میں اور بھلائیوں کی مختلف انواع کے پہونچانے میں شکر کا استحقاق نہ ہوتا اس کے ہونے کی وجہ سے واجب کی ادائیگی اور اللہ کا احسان نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام پر اللہ کے اس احسان سے زیادہ نہ ہوتا جو ابو جہل پر ہے اس پر اللہ کی لعنت ہو اس لئے کہ اللہ نے دونوں کے ساتھ وہ کیا جو بہتر اس میں سے ہر ایک کیلئے اللہ کے مقدور کا انتہا ہے۔

تشریح معتزلہ جیسے دیگر مقامات پر الٹی سیدھی باتیں کرتے رہتے ہیں ان کی خرافات میں سے ایک خرافات یہ بھی ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہی کرے جو بندہ کیلئے بہتر ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالے پر کوئی چیز واجب نہیں وہ جو چاہے کرتا ہے وہ اس کی رحمت ہے یا اس کا عدل و انصاف ہے۔ اور اگر بات یہی ہوتی جو معتزلہ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے کافر کو جو فقیر بھی ہے کیوں پیدا کرتا جو دنیا میں بھی مال نہ ہونے کی وجہ سے معذب اور آخرت میں ایمان نہ ہونے کی وجہ سے معذب ہے۔ کیونکہ اس کے لئے تو بہتر یہ تھا کہ مالدار ہوتا اور مومن ہوتا تاکہ یہاں بھی آرام سے رہتا اور وہاں بھی اور چونکہ یہ بھی مسئلہ ہے کہ واجب کی ادائیگی پر شکریہ کا استحقاق نہیں ہوتا اور نہ وہ موذی کا احسان ہوتا تو جب اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہے تو اللہ کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور نہ اللہ تعالیٰ شکریہ کا مستحق ہوتا، حالانکہ یہ دونوں باتیں باطل ہیں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے معتزلہ کے قول کے مطابق حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے وہ کیا جو آپ کیلئے اصلح تھا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ کا احسان فرعون ہذہ الامۃ (ابوجہل) سے زیادہ نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کے حق میں جو اصلح تھا

دیا گیا جس کا کرنا واجب ہے اور واجب کی ادائیگی پر احسان نہیں ہوتا۔

تنبیہ :- غایۃ مقدورہ من الاصلح لہم، یہاں لہم کا مرجع کل منہا اور مقدورہ کا مرجع اللہ تعالیٰ ہے اور بندوں کی حالت کا لحاظ کرتے ہوئے اسکو مقدورہ کو فرمایا گیا ہے ورنہ فی نفسہ اس کی قدرت بے حد و نہایت ہے جیسے فرمان باری ہے اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ۔

وَلَمَا كَانَ لِسُؤَالِ الْعِصْمَةِ وَالتَّوْفِيقِ وَكَشْفِ الضَّرَّاءِ وَالْبَسْطِ فِي الْخِصْبِ وَالرَّخَاءِ مَعْنًى لِأَنَّ مَا لَمْ يَفْعَلْ فِي حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ لَهُ يَجِبُ عَلَى اللّٰهِ تَرْكُهَا۔

ترجمہ اور گناہوں سے بچاؤ کے سوال کے اور اطاعت کی توفیق کے سوال کے اور شدت کو دور کرنے کے سوال کے اور کشادگی کے سوال کے سرسبزی اور فراخی کے اندر کوئی معنی نہ ہوتے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا تو وہ اس کیلئے فساد کا باعث ہے جس کا ترک اللہ پر واجب ہے۔

تشریح یعنی اگر یہ بات صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہے تو بندہ اللہ سے جو گناہوں سے بچاؤ کی دعا مانگتا ہے پھر اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیونکہ اللہ پر خود ہی گناہوں سے بچانا واجب ہے۔ اور بندہ اللہ کی اطاعت کی توفیق کا سوال کرتا ہے اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیونکہ یہ بھی اللہ پر خود ہی واجب ہے اور بندہ سختیوں کو دور کرنے کا سوال کرتا ہے وہ بھی بے سود ہوگا کیونکہ یہ اللہ پر خود ہی واجب ہے اور ایسے ہی بندہ خوشحالی اور فراخی کی دعا مانگتا ہے یہ سوال بھی لغو ہوگا کیونکہ اس پر اصلح للعبد خود ہی واجب ہے اور جس کام کو اس نے چھوڑ دیا اس میں فساد تھا اسلئے اسکو چھوڑ دیا تو دعا اور درخواست کا کیا مطلب ہوگا۔ حالانکہ قرآن میں اور احادیث میں ہم کو دعا کرنے کے طریقے بتلائے گئے ہیں جو سب مہمل ہو کر رہ جائیں گے۔

وَلَمَا بَقِيَ فِي قُدْرَةِ اللّٰهِ تَعَالَى بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَصَالِحِ الْعِبَادِ شَيْءٌ إِذْ قَدْ أَتَى بِالْوَاجِبِ۔

ترجمہ اور البتہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ رہتی نسبت کرتے ہوئے مصالح عباد کی جانب اسلئے کہ وہ واجب کو انجام دے چکا ہے۔

تشریح اور اگر معتزلہ کے اس اصول کو مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ واجب کی ادائیگی اس پر ضروری ہے جسکو وہ انجام دے چکا ہے اب اس کے بعد کچھ نہیں رہا اس لئے جو واجب تھا وہ تو ادا ہو چکا ہے۔ نعوذ باللہ من ہذہ الخرافات الشنیعۃ۔

وَلَعَمْرِي اِنَّ مَفَاسِدَ هٰذَا الْاَصْلِ اَعْنِي وُجُوْبَ الْاَصْلَحِ بَلْ اَكْثَرِ اُصُوْلِ الْمُعْتَزِلَةِ اَظْهَرُ مِنْ اَنْ يَّخْفٰى وَاَكْثَرُ مِنْ اَنْ يُّحْصٰى وَذٰلِكَ لِقُصُوْرِ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِفِ الْاِلٰهِيَّةِ وَرُسُوْخِ قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فِيْ طِبَاعِهِمْ۔

ترجمہ اور میری زندگی کی قسم اس اصل کے مفاسد مراد لیتا ہوں اصلح کے وجوب کو بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد زیادہ ظاہر ہیں مخفی ہونے اور زیادہ ہیں شمار کرنے سے اور یہ انکی نظروں کے کوتاہ ہونیکی وجہ سے ہے معارف الٰہیہ میں اور قیاس غائب کے شاہد پر راسخ ہونیکی وجہ سے انکی طبیعتوں میں۔

تشریح یہاں سے شارح قسم کھا کر یہ بتا رہے ہیں کہ معتزلہ کا یہی ایک قاعدہ نہیں بلکہ ان کے اکثر اصول ایسے ہیں جنکے مفاسد خاطر سے خارج ہیں اور جن کی خرابیاں پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ سب پر عیاں ہوگیا۔

تنبیہ :- عمر، ع اور میم کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ بمعنی حیات اور زندگی ہے مبتدا ہے اور اس کی خبر محذوف ہے - تقدیر عبارت لحیاتی قسمی ہے۔

سوال :- غیر اللہ کی قسم کھانا تو حرام ہے یہاں شارح زندگی کی قسم کیوں کھا رہے ہیں؟

جواب :- اس کی یہ توجیہ کی جا سکتی ہے "اُقسم بخالق عمری" یعنی میری زندگی کے خالق کی قسم یعنی اللہ کی - "ان مفاسد" میں ان بالکسر ہے کیونکہ جملہ یہاں سے شروع ہو رہا ہے پہلے جملہ مبتدا اور خبر پورا ہوگیا۔

سوال :- اللہ نے بھی غیر اللہ کی قسم کھائی ہے - پھر شارح پر اعتراض کیوں؟

جواب (۱) :- لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ۔ **جواب (۲)** :- اللہ تعالیٰ جب قسم کھاتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر تم کو جواب قسم میں شک ہے تو جو چیزیں ہم نے قسم میں ذکر کی ہیں ان میں غور کرلو ہمارے قول کی تصدیق ہو جائے گی اور غیر اللہ جب قسم کھاتا ہے تو اپنے کلام کو پختہ کرنا مقصود ہوتا ہے اور اللہ کا مقصد ساتھ ساتھ دعوت دینا ہوتا ہے۔

سوال :- معتزلہ کی نظریں قاصر کیوں ہیں؟

جواب :- اللہ کے جلال کو اور اس کی صفات کمالیہ کو نہ جاننے کی وجہ سے اور انکی طبیعتوں میں یہ بات راسخ ہے کہ وہ غائب کو شاہد پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

وَغَايَةُ تَشَبُّثِهِمْ فِيْ ذٰلِكَ اَنَّ تَرْكَ الْاَصْلَحِ يَكُوْنُ بُخْلًا وَسَفَهًا۔

ترجمہ اور ان کے تمسک کی انتہا اس سلسلہ میں یہ ہے کہ اصلح کو ترک کرنا بخل ہوگا یا سفاہت۔

سفاہت وجہالت ہے۔ یہ پہلے جواب کا حاصل ہے جو پورا ہوگیا۔

دوسرا جواب :- شارح کہتے ہیں کہ اللہ پر کسی چیز کو واجب کرنے کے دو معنی ہوسکتے ہیں۔ پہلے معنی یہ کہ اگر اللہ نے ایسا نہ کیا تو وہ مذمت یا عقاب کا مستحق ہے حالانکہ اس کا بطلان ظاہر ہے اسلئے کہ اللہ تعالیٰ مذمت سے اور عقاب سے منزہ ہے جس پر فریقین کا اتفاق ہے۔

دوسرے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ سے اصلح کا صدور لازم ہے یعنی اللہ تعالیٰ صلح للعباد کے ترک پر قادر نہیں اسلئے کہ اسکو اگر ان کے ترک پر قادر مانیں گے تو محالات لازم آتے ہیں یعنی اس کا سفیہ اور جاہل ہونا یا بخیل ہونا اور لغو کا مرتکب لازم آتا ہے۔ اس لئے اصلح للعباد اس سے بطریق وجوب صادر ہوگا۔ شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ اگر یہی وجوب یہی مراد ہے تو پھر آپ میں اور فلاسفہ میں کیا فرق رہا۔ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالایجاب مانتے ہیں اور ہم تم اسکو فاعل مختار مانتے ہیں تو پھر بتلایئے کہ کس معنی کے لحاظ سے اس پر اصلح للعبد واجب ہے۔ لہٰذا ہماری بات ثابت ہوگئی کہ اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے جو کچھ وہ عطا فرماتے اس کی رحمت ہے اور اگر عذاب دے تو اس کا عدل وانصاف ہے۔

تنبیہ :- عبارت میں مانع سے مراد حق سبحانہ وتعالیٰ ہے۔ لیت شعری اشعین کے فتحہ کے ساتھ علم کے معنی میں ہے۔ اور لیت کی خبر محذوف ہے۔ ای لیت علمی حاصل۔ تو اس عبارت کا ظاہر یہ بتاتا ہے کہ قائل اپنے لئے حصول علم کی تمنا کرتا ہے اور مطلب اس کا یہ ہوتا ہے کہ متکلم مخاطب پر تعریض کرتا ہے کہ اس کو اس بات کا بھی علم نہیں ہے۔

رفضوا قاعدۃ الاختیار۔ اختیار کے قاعدہ کو چھوڑتا ہے یعنی اس مسئلہ اصول کو چھوڑنا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو ترک فعل پر قادر نہ مانا جائے تو اس کے کرنے پر اضطرار لازم آئیگا حالانکہ وہ اضطرار سے منزہ ہے۔

ومیلوا الی الفلسفۃ الظاہرۃ العوار۔ اور مائل ہوتے ایسے فلسفہ کی جانب جس کا عوار ہونا ظاہر ہے ان کا ہونا عیب ہے تو یہی معنی مراد لئے گئے یعنی عیب دار یعنی میلان ہے۔ اس فلسفہ کی طرف جس کا عیب ظاہر ہے عوار عین کے فتحہ اور ضمہ کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے فتحہ زیادہ مشہور ہے۔

وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين خص البعض لأن منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب وتنعيم أهل الطاعة في القبر بما يعلمه الله تعالى ويريده وهذا أولى مما وقع في عامة الكتب من الاقتصار على إثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر أجدر.

ثم ينقطع كذا في المعتقدات للشيخ ابي المعين النسفي الحنفي من حاشية الحموي كذا في رد المحتار ص ۶۰۳ ج ۱)۔ علامہ سیوطی نے شرح الصدور میں اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے "وبعض عصاة المؤمنين" کہہ کر بعض کو خاص کر دیا اسلئے کہ بعض مومنین ایسے ہوں گے کہ گنہگار ہونگے باوجود انکو عذاب قبر نہ ہوگا جیسے شہداء۔ ترمذی میں ہے وللشهيد عند الله ست خصال يغفر له في اول دفعة ويرى مقعده من الجنة ويجار من عذاب القبر۔ اور جیسے پیٹ کی بیماری میں مرنے والا۔ حدیث میں ہے من قتله بطنه لم يعذب في قبره رواه الترمذي وحسنه۔ اور حدیث میں ہے من مات يوم الجمعة وقي عذاب القبر رواه ابو يعلى۔ اور حدیث میں ہے من قرأ تبارك الذي بيده الملك كل ليلة منعه الله بها من عذاب القبر رواه النسائي۔ اور حدیث میں ہے کہ جو شخص اپنی بیماری میں قل هو الله احد پڑھا کریگا اور اسی بیماری میں مریگا تو قبر میں عذاب سے محفوظ رہیگا اور ضغطہ قبر اس کو نہ ہوگا اور قیامت کے دن ملائکہ اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر اس کو پل صراط سے پار کرکے جنت کے دروازے تک پہونچا دیں گے۔ اخرجہ السیوطی فی شرح الصدور۔

بہر حال چونکہ بعض اہل ایمان کو اگرچہ گنہگار ہوں مگر عذاب دینا اللہ کو منظور نہ ہوگا اس وجہ سے مصنف نے بعض کی تخصیص کر دی ہے، اور اسی طرح جو لوگ اہل طاعت ہیں انکو نعمتیں اور راحتیں ملیں گی۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ بعض کتابوں میں صرف عذاب قبر کا تذکرہ ہے تنعیم کا ذکر نہیں ہے اور ان لوگوں نے وجہ اکتفاء یہ بیان کی ہے کہ وعید کے سلسلہ میں وارد ہونے والے نصوص بکثرت ہیں، نیز وعید اور زجر میں وعید وعدہ سے زیادہ موثر ہے اور چونکہ زیادہ تر اہل کفار اور عصاۃ ہی ہیں اس لئے تعذیب ہی کا ذکر مناسب ہے لیکن شارح فرماتے ہیں کہ یہ طریقہ عمدہ نہیں ہے بلکہ عمدہ طریقہ یہی ہے کہ عذاب کے ساتھ تنعیم کا بھی ذکر ہو اسلئے کہ فقط عذاب قبر پر اکتفاء کرنے سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید انکو تنعیم نہیں

وسؤال منكر ونكير وهما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابو الشجاع ان للصبيان سؤالا وكذا الانبياء عليهم السلام عند البعض

ترجمہ اور منکر نکیر کا سوال برحق ہے، اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں داخل ہوں گے تو بندہ سے اس کے رب کے بارے میں اور اس کے دین کے بارے میں اور اس کے نبی کے بارے میں سوال کریں گے۔

سید ابو شجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بعض لوگوں کے نزدیک۔

تشریح منکر: انکار، باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے اور نکیر فعیل کے وزن پر ہے مفعول کے معنی میں ہے۔ حکیم ترمذی کہتے ہیں کہ ان فرشتوں کو منکر نکیر اس لئے کہتے ہیں کہ نہ انسانوں کے مشابہ ہوں گے نہ چوپایوں کے نہ دیگر جانوروں کے اور نہ ان میں ناظرین کیلئے کوئی انس ہے۔ علماء شافعیہ میں سے ابن یونس کا کہنا ہے کہ منکر نکیر کفار و منافق کے فرشتے ہیں اور مومن کے فرشتے مبشر اور بشیر ہیں، تو یہ دونوں فرشتے قبر میں داخل ہو کر بندہ سے پوچھتے ہیں مَنْ رَّبُّكَ، مَا دِيْنُكَ، اور اس کے نبی کے بارے میں پوچھا جائیگا۔ علماء حنفیہ میں سے ایک بڑے عالم سید ابو الشجاع یہ فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا اور انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال ہوگا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائیگی اور انکو جواب کا الہام کردیا جائیگا۔ لیکن ایک جماعت نے بچوں سے سوال کا انکار کیا ہے اس لئے کہ بچہ غیر مکلف ہے۔ اور جہاں بچہ میں بچے کے متعلق آیا ہے کہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی صبی وقال اللھم قہ من عذاب القبر، اس سے مراد قبر کی وحشت ہے۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ یہی حق ہے اور درست ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے۔ نسفی کی بحر الکلام میں ہے کہ مومنین کے بچوں پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے منکر نکیر کا سوال ہوگا، ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ بعض صلحاء امت سے سوال نہ ہوگا تو پیغمبر سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ جن میں سے کچھ روایات ماقبل میں گذر چکی ہیں البتہ یہ ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کی امت کے بارے میں سوال ہو اس لئے کہ یہ فتنہ نہیں بلکہ اعزاز ہے، کذا قال البعض۔

ثابت كل من هذه الامور بالدلائل السمعية لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق على ما نطقت به النصوص۔

ترجمہ ثابت ہیں یہ تمام امور دلائل سمعیہ سے اس لئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں جن کے بارے میں مخبر صادق نے خبر دی ہے جن پر نصوص ناطق ہیں۔

تشریح یہ ثابت مذکورہ تین مبتداؤں کی اکٹھی خبر ہے۔ شارح نے کل من ھذہ الامور کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ ثابت کے اندر جو ضمیر مستتر ہے وہ ان میں سے ہر ایک کی جانب راجع ہے اور ان کا ثبوت دلائل نقلیہ یعنی قرآنی آیات اور احادیث سے ہے اور دلیل عقلی یہ ہے کہ یہ سب امور ممکنہ ہیں اور مخبر صادق ان کے وقوع کی خبر دے رہا ہے تو ان پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس لئے یہ اصول مقرر ہے کہ امر ممکن کے بارے میں جب مخبر صادق خبر دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان لانا واجب ہے البتہ اگر محال کے متعلق نص وارد ہو تو اس میں تاویل ضروری ہے اور اس کو ظاہر سے پھیرنا لازم ہے جیسا کہ

نصوص جو حیثیت یا جہت کو ثابت کرتے ہیں کہ انکی تاویل ضروری ہے

قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وقال النبي عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال الله تعالى يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت في عذاب القبر اذا قيل له من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم وقال عليه السلام اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران۔

ترجمہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے وہ آگ ہے جس میں وہ صبح و شام پیش کئے جاتے ہیں۔ اور جس دن قیامت قائم ہوگی حکم ہوگا کہ داخل کرو فرعون والوں کو سخت عذاب میں اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے (کفار قوم نوح) اپنے گناہوں کی وجہ سے) ڈبائے گئے پھر ڈالے گئے آگ میں۔ فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشاب سے صفائی رکھو اس لئے کہ قبر کا عذاب عام طور سے اسی کی وجہ سے ہوتا ہے اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو قول ثابت کی وجہ سے ثابت قدم رکھتا ہے۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے جبکہ اس سے کہا جائے گا تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا میرا رب اللہ ہے اور میرا دین اسلام ہے اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کالے ہیں نیلگوں آنکھوں والے ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے الخ۔ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر یا تو جنت کی کیاریوں میں سے ایک کیاری ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ نے حالات قبر کے متعلق تین آیات اور تین حدیثیں نقل فرمائی ہیں اور ایک چوتھی آیت کا شان نزول بتاتے ہوئے پیش کی ہے۔

پہلی آیت النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب (سورۂ مومن پارہ ۲۴ رکوع ۱)

مطلب یہ ہے کہ فرعونیوں کو دوزخ کا ٹھکانہ جس میں وہ قیامت کے دن داخل ہوں گے ہر صبح و شام انکو دکھایا جاتا ہے تاکہ نمونے کے طور پر اس آنے والے عذاب کا مزہ چکھتے رہیں یہ تو عالم برزخ کا حال ہوا۔

احادیث سے ثابت ہے کہ اسی طرح ہر کافر کے سامنے دوزخ کا اور ہر مومن کے سامنے جنت کا ٹھکانہ روزانہ

حدیث میں فرمایا گیا ہے کہ یہ آیت عذاب قبر یعنی احوال قبر کی شان میں نازل ہوئی ہے خاص کا ذکر کر کے عام مراد لیا گیا ہے۔ جب مومن سے کہا جائیگا من ربک وما دینک ومن نبیک تو مومن جواب دے گا کہ میرا رب اللہ ہے اور میرا دین اسلام ہے، اور میرے نبی جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔

مشکوٰۃ شریف کی وہ حدیث جسکو میں نے نقل کیا ہے اس سے مختصر ہے پوری کی روایت مسند امام احمد اور بیہقی میں ہے۔

دوسری حدیث اذا اقبر المیت اتاہ ملکان اسودان ازرقان یقال لاحدھما المنکر وللاٰخر النکیر۔ یہ حدیث کا کچھ حصہ ہے پوری حدیث بحوالہ ترمذی مشکوٰۃ ص ۲۵ پر موجود ہے۔

یعنی جب میت کو قبر میں رکھ دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو کالے رنگ کے ہیں اور ان کی آنکھیں نیلی ہوتی ہیں۔ اللہ نے ان کا یہ حلیہ اس لئے مقرر کیا کہ رنگ کی سیاہی آنکھوں کے نیلے پن سے مل کر زیادہ ہولناکی اور دہشت کا باعث ہے۔ ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے جنکی وجہ تسمیہ ماقبل میں گذر چکی ہے۔ اگر میت سے اسلام کے آثار ظاہر ہوں گے تو اس سے منکر سوال کرتا ہے اور اگر اس سے کفر کے آثار ظاہر ہوں تو اس سے نکیر سوال کرتا ہے۔ پوری حدیث مشکوٰۃ میں دیکھئے!

تیسری حدیث :۔ القبر روضۃ من ریاض الجنۃ او حفرۃ من حفر النیران۔ یعنی قبر یا تو جنت کے باغوں میں سے ایک باغیچہ ہے اور یا جہنم کے گڈھوں میں سے ایک گڈھا ہے۔ یہ حدیث ترمذی میں ہے۔ محققین کے نزدیک یہ حدیث اپنے ظاہر پر محمول ہے اور بسا اوقات صلحاء کی قبروں میں یاسمین اور ریحان کا مشاہدہ ہوا ہے اور فجار کی قبروں میں آگ کا مشاہدہ ہوا ہے۔

وبالجملۃ الاحادیث فی ھٰذا المعنی وفی کثیر من احوال الاٰخرۃ متواترۃ المعنیٰ وان لم یبلغ اٰحادھا حد التواتر

ترجمہ اور ماحصل کلام احادیث اس بارے میں اور آخرت کے اکثر احوال کے بارے میں متواتر المعنیٰ ہیں اگرچہ ان کے افراد حد تواتر کو نہیں پہونچے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ فرماتے ہیں کہ عذاب قبر اور اکثر احوال آخرت کا ثبوت اگرچہ ایسی احادیث سے نہیں ہے جن کو تواتر لفظی ہو لیکن تواتر معنوی سے ضرور ثابت ہیں، جو ترکی الفاظ ہم ماقبل میں بیان کر چکے ہیں یعنی ہم کی بڑی جماعت سے عذاب قبر اور سوال قبر کی روایات منقول ہیں جن میں سے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ اور انسؓ اور براء بن عازبؓ اور تمیم داریؓ اور ثوبانؓ اور جابر بن عبد اللہؓ اور حذیفہ بن الیمانؓ اور عبادہ بن صامتؓ اور عبد اللہ ابن رواحہؓ اور عبد اللہ ابن عباسؓ اور عبد اللہ بن عمرؓ

اور عبد اللہ ابن مسعودؓ اور عمرو بن العاصؓ اور معاذ بن جبلؓ اور ابو امامہؓ اور ابو درداءؓ اور ابو ہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ ہیں۔ پھر ان سے روایت کرنے والوں کی تعداد بے شمار ہے۔

تنبیہ :۔ قبر کا لفظ یعنی اس کا مردہ کو دبانا روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ مختلط سلیم اور مومن سب کو ہوتا ہے۔ علامہ سیوطی نے شرح الصدور میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

وَأَنْكَرَ عَذَابَ الْقَبْرِ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ وَالرَّوَافِضِ لِأَنَّ الْمَيِّتَ جَمَادٌ لَا حَيٰوةَ لَهُ وَلَا إِدْرَاكَ فَتَعْذِيْبُهُ مُحَالٌ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ يَجُوْزُ أَنْ يَخْلُقَ اللّٰهُ تَعَالٰى فِيْ جَمِيْعِ الْأَجْزَاءِ أَوْ فِيْ بَعْضِهَا نَوْعًا مِنَ الْحَيٰوةِ قَدْرَ مَا يُدْرِكُ أَلَمَ الْعَذَابِ أَوْ لَذَّةَ التَّنْعِيْمِ وَهٰذَا لَا يَسْتَلْزِمُ إِعَادَةَ الرُّوْحِ إِلٰى بَدَنِهٖ وَلَا أَنْ يَتَحَرَّكَ وَيَضْطَرِبَ أَوْ يُرٰى أَثَرُ الْعَذَابِ عَلَيْهِ حَتّٰى إِنَّ الْغَرِيْقَ فِي الْمَاءِ وَالْمَأْكُوْلَ فِيْ بُطُوْنِ الْحَيَوَانَاتِ وَالْمَصْلُوْبَ فِي الْهَوَاءِ يُعَذَّبُ وَإِنْ لَمْ نَطَّلِعْ عَلَيْهِ۔

ترجمہ اور انکار کیا ہے عذاب قبر کا بعض معتزلہ اور بعض روافض نے اس لئے کہ میت بے جان ہے جس میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک تو اسکو عذاب دینا محال ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالے اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی کوئی قسم اس طرح پیدا کر دے کہ وہ عذاب کے درد یا تنعیم کی لذت کا ادراک کرے اور یہ اس کے بدن کی جانب روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اسکو مستلزم ہے کہ وہ حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک جو شخص پانی میں ڈوب گیا اور جس کو کھا لیا گیا ہو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہے اور جسکو فضا میں سولی دی گئی ہو اسکو عذاب دیا جائے گا گو ہم اس پر مطلع نہ ہو سکیں۔

تشریح بعض معتزلہ اور بعض روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے اور انکو دھوکہ یہ ہوگیا کہ میت میں نہ حیات ہے اور نہ ادراک ہے تو اسکو عذاب و تنعیم سے کیا فائدہ؟ اور جو نصوص اس سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ ان کے نزدیک مؤول ہیں اور اگر یوں جواب دیا جائے کہ مردہ کو وہاں زندہ کر دیا جاتا ہے تو وہ کہتے ہیں کہ قرآن سے صرف دو ہی حیات کا ثبوت ہے۔ حیات دنیوی اور حیات اخروی۔ اور اس صورت میں حیات میں ثانی بڑھے گی جیسے فرمان باری ہے أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ مگر اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ موت دو ہی ہوئی ایک دنیا کی۔ اور ایک قبر کی۔ دو حیات بھی دو ہوئی ایک حیات دنیوی اور دوسرے وہ حیات قبر جو حشر تک برابر رہے گی۔ مگر شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ اللہ تعالی بغیر اعادہ روح کے میت کے پورے اجزاء بدن میں یا بعض کے اندر اتنی حیات پیدا کر دے جس سے وہ عذاب کی مشقتوں کا اور تنعیم کی لذتوں کا ادراک کر سکے جیسے اسی معمولی حیات کیوجہ سے ارشاد باری ہے

وَاِنَّ مِنْ شَیْءٍ اِلَّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِہٖ اور میت کو جماد اور میت کہنا اس حیات کے مقابلہ میں ہے جو اسکو دنیوی زندگی میں حاصل تھی مگر شارح کا یہ جواب نہی تامل ہے اسلئے کہ احادیث صحیحہ سے یہ بات ثابت ہے کہ سوال کے وقت میں بدن میں روح کا اعادہ کر دیا جاتا ہے لہٰذا اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو شارح نے پیش فرمائی ہے اور رہا وہ اعتراض جو معتزلہ نے آیت کے ذریعہ وارد کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر چہ وقت سوال روح کا اعادہ کر دیا جائیگا مگر یہ حیات ضعیف ہوگی ایسی ضعیف ہوگی کہ جس کے زوال کو موت سے تعبیر نہ کیا جا سکے لہٰذا یہ حکم لَا یَذُوْقُوْنَ فِیْہَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَۃَ الْاُوْلٰی کے منافی نہ ہوگا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس حیات کے متعلق زندگی وجہ سے یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ حرکت بھی کرے اور الم کی وجہ سے مضطرب ہو۔ یا اس کے اوپر عقاب کا اثر بھی دیکھا جائے۔ لہٰذا جس شخص کو درندے نے کھا لیا ہو وہ ان کے بطون میں ہو یا کوئی دریا میں غرق ہو گیا ہو یا اسکو سولی دی گئی ہو اسکو وہیں عذاب ہوگا اگر چہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کریں اسلئے کہ یہ عذاب برزخی ہے و قبر کا ذکر اس وجہ سے ہے کہ عموماً لوگ قبروں میں دفن کر دیئے جاتے ہیں۔

تنبیہ :۔ حافظ ابن قیمؒ نے کتاب الروح میں اس مسئلہ پر گفتگو فرمائی ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم تین ہیں۔ (۱) عالم دنیا (۲) عالم برزخ (۳) عالم آخرت۔ اور تینوں عالموں کے احکام جداگانہ ہیں۔

عالم دنیا کے اندر جملہ احکام کا مکلف بالذات بدن ہے اور روح بدن کے تابع ہے۔ چنانچہ ہوتی ہے تو بدن کی۔ کھانا کھاتا ہے تو بدن، نماز پڑھتا ہے تو بدن البتہ روح بھی بطریق تبعیت اس سے متاثر ہوتی رہتی ہے اور عالم برزخ کے اندر روح اصل اور بدن اس کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا جب تک بدن باقی ہے بالتبع وہ بھی عذاب اور نعیم سے متاثر ہوگا اور اگر فنا ہو جائے تو روح جو اصل و بالذات ہے وہ موجود ہے اسکو عذاب ہوگا اور عالم آخرت کے اندر بدن اور روح دونوں مقصود ہوں گے، کوئی کسی کے تابع نہ ہوگا فرمان باری کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُوْدُہُمْ بَدَّلْنٰہُمْ جُلُوْدًا غَیْرَہَا لِیَذُوْقُوا الْعَذَابَ اس پر دال ہے۔

اس تحقیق کی روشنی میں معتزلہ اور روافض کا اشکال بالکلیہ ختم ہو گیا اسلئے کہ برزخ کے اندر مقصود اصلی روح ہے اور وہ باقی ہے۔ ورنہ بدن والا جہاں کہیں بھی ہو خواہ جلا دیا گیا ہو یا غرق ہوا ہو تو اس کی روح موجود ہے اسکو عذاب کیلئے بدن کی ضرورت نہیں ہے۔

وَمَنْ تَاَمَّلَ فِیْ عَجَائِبِ مُلْکِہٖ وَمَلَکُوْتِہٖ وَغَرَائِبِ قُدْرَتِہٖ وَجَبَرُوْتِہٖ لَمْ یَسْتَبْعِدْ اَمْثَالَ ذٰلِکَ فَضْلًا عَنِ الْاِسْتِحَالَۃِ

ترجمہ اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور ملکوت کے عجائبات میں اور اسکی قدرت و جبروت

کے عزائب میں وہ اس کے امثال کو مستبعد نہیں جانیگا چہ جائیکہ محال جانے۔

تشریح ملک وہ عالم جو محسوس و مشاہد ہے ملکوت عالم غیبیات، ملکوت کے معنی ملک عظیم کے ہیں، واؤ اور تاء مبالغہ کیلئے ہیں اور ملکوت ملک کے بعد مدح میں ترقی کیلئے ہے بعض حضرات نے کہا ہے کہ ملک وہ عالم سفلی ہے اور ملکوت عالم علوی ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جو محسوسات میں سے ہیں وہ ملک ہے جیسے انسان حیوانات وغیرہ اور جو غائب عن الحس ہیں جیسے ملائکہ اور ارواح اور جن ملکوت ہے۔ جبروت جبر کا مبالغہ ہے بمعنی عظمت یعنی جو اس کی قدرت و عظمت کے عزائب میں غور کریگا وہ ان باتوں کو محال تو کیا جانتا مستبعد بھی نہ سمجھے گا۔ فتفکرۃ بربنائے حال منصوب ہے یا مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے منصوب ہے۔

واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة افرده بالذكر ثم اشتغل ببيان حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل منها تحقيقا وتأكيدا واعتناء بشأنه وقال۔

ترجمہ اور جان تو تحقیق کہ جب احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو درمیان میں ہیں دنیا اور آخرت کے امور کے تو ان کو مصنفؒ نے الگ بیان کیا پھر مصنفؒ مشغول ہوگئے حشر کے حق ہونے کے بیان میں ان تفاصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے متعلق ہیں اور دلیل ان سب کی یہ ہے کہ یہ سب امور ممکن ہیں جنکے بارے میں صادقؑ نے خبر دی ہے اور کتاب اور حدیثات ان کے سلسلے میں ناطق ہیں تو یہ تمام امور ثابت ہونگے اور مصنفؒ نے صراحت فرمائی احوال آخرت میں سے ہر ایک کے حق ہونیکی تحقیق اور تاکید کی غرض سے اور ہر ایک کی شان کا خیال رکھنے کی وجہ سے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ یہ فرماتے ہیں کہ احوال قبر وہ احوال برزخ ہیں جو دنیا اور آخرت کے درمیان کا حصہ ہے اسلئے مصنفؒ نے احوال قبر کو الگ ذکر کیا اور پھر اس کے بعد احوال آخرت کو بیان کرنے میں مشغول ہوگئے۔ اور دلیل ان یہ احوال کی گذر چکے ہیں کہ امر ممکن کی جب مخبر صادق خبر دے تو اس پر یقین کرنا ضروری ہے۔ لہٰذا احوال عذاب قبر اور احوال آخرت سب امور ممکنہ ہیں کتاب اور سنت سے ان کے احوال معلوم ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے احوال آخرت کو بیان کرتے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر کو بیان کرتے ہوئے اپنایا تھا یعنی سب کی خبر تا بحث بعد میں بیان کی تھی بلکہ یہاں ہر ایک کے ساتھ خبر بیان کرتے ہوئے

رہی رہنا اس نطفۂ ناچیز کو ایسے الفاظ کہنے کی جرأت نہ ہوتی، اپنی اصل پر تفکر کرکے شرماتا اور کچھ عقل سے کام لیکر اپنے سوال کا جواب بھی حاصل کر لیتا جو اگلی آیت میں مذکور ہے: ارشاد باری ہو کہ اے محبوب آپ فرما دیجئے کہ انکو وہ زندہ کرے گا جس نے انکو پہلی بار پیدا کیا تھا اور وہ سب بنانا جانتا ہے یعنی جس نے پہلی مرتبہ ان ہڈیوں کو بنا کر ان میں جان ڈالی، اسے دوسری بار جان ڈالنا کیا مشکل ہے بلکہ یہ تو پہلے سے زیادہ آسان ہونا چاہئے (وھو اھون علیہ) اور اس کا معاملہ تو سب پر عیاں ہے، خواہ پہلی مرتبہ ہو یا دوسری مرتبہ، وہ ہر طرح بنانا جانتا ہے اور بدن کے اجزاء، ہڈیوں کے ریزے جہاں کہیں منتشر ہو گئے ہوں ان کا ایک ایک ذرہ اس کے علم میں ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ یہ دو آیتیں تو ہم نے بطور نمونہ پیش کر دیں ورنہ ایسی آیات بیشمار ہیں جن سے یہ بات یقینی طور سے معلوم ہوتی ہے کہ مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جاتا ہے۔

سوال:- اجزاء اصلیہ سے کیا مراد ہے؟ **جواب:**- انسان کے بدن کا وہ حصہ جو اول پیدائش سے آخر حیات تک رہتا ہے، وہ بدن انسانی میں دیگر عوارض و اسباب کی وجہ سے جو کمی بیشی، لاغری اور موٹاپا ظاہر ہوتا ہے وہ اجزاء اصلیہ میں داخل نہیں ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بدن انسانی میں دو قسم کے اجزاء ہوتے ہیں ایک اجزاء اصلیہ کہ جو اول سے آخر تک باقی رہتے ہیں اور دوسرے اجزاء زائدہ اور عارضہ کہ جن میں تغیر و تبدل کمی بیشی ہوتی رہتی ہے جیسا کہ انسان بچہ اور جوان اور بوڑھا ہوتا ہے اور فربہ و لاغر ہوتا ہے پھر بھی وہی انسان کہلاتا ہے حالانکہ اس مدت میں اس کے جسم میں ہزاروں تغیر و تبدل پیش آتے ہیں اور دبلا ہوتا، جسم گھٹتا بڑھتا رہتا ہے، معلوم ہوا کہ زید کے اجزاء اصلیہ میں کوئی تغیر نہیں ہوا، صرف اجزاء زائدہ میں تغیر و تبدل ہوتا رہا۔ پس حشر کے وقت ہر انسان کے اجزاء اصلیہ علیحدہ کر دیے جائیں گے اور ہر شخص اپنے اجزاء اصلیہ کے ساتھ اٹھایا جائے گا، بالفاظ دیگر انسان اور بدن میں فرق ہے کیونکہ بدن میں فربہی اور لاغری کی وجہ سے کمی اور زیادتی ہوتی رہتی ہے مگر انسانیت میں کوئی کمی اور زیادتی نہیں ہوتی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اجزاء اصلیہ سے مراد وہی ذرات ہوں جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے عہد لینے کے وقت نکالے گئے تھے کما قال اللہ تعالیٰ: وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ، اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی اولاد کو ان کی پشت سے ذرات کی ہیئت اور شکل پر نکالا اور عجب نہیں کہ یہ ذرات چھوٹے ہونے کے اعتبار سے اجزاء لا یتجزیٰ ہوں، اور صورت اور ہیئت کے اعتبار سے انسان ہوں اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ان پر ذریت کا اطلاق فرمایا، ذرات کا لفظ نہیں فرمایا اس لئے کہ ذریت کا اطلاق جب ہی ہوتا ہے کہ صورت بن چکی ہو، شاید اسی تفصیل اجزاء اصلیہ کو سمجھنے میں آسانی ہو گئی ہوگی۔

وأنكره الفلاسفة بناءً على امتناع إعادة المعدوم بعينه وهو مع أنه لا دليل لهم عليه يعتد به غير مضر بالمقصود لأن مرادنا أن الله تعالى يجمع الأجزاء الأصلية للإنسان ويعيد روحه إليه سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه أو لم يسم۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے بعث کا انکار کیا ہے بنا کرتے ہوئے معدوم کے بعینہ اعادہ کے ممتنع ہونے پر، اور یہ بات باوجودیکہ ان کے لئے اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے مقصود کے لئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کریگا اور انسان کی جانب اس کی روح کو لوٹا دیگا خواہ اس کا نام بعینہ معدوم کو اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔

تشریح فلاسفہ اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے جہاں دیگر حقائق شرعیہ کے سمجھنے میں پیچ و خم کے شکار ہوتے ہیں ایسے ہی انہوں نے معاد جسمانی کا یکسر انکار کر دیا کیونکہ معاد جسمانی میں معدوم کا اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے حالانکہ ان کی یہ بات کہ معدوم کا اعادہ محال ہے محض ایک دعوی ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں جس طرح معدوم کی ایجاد ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے اسی طرح معدوم کی ایجاد ثانی یعنی اعادہ بھی ممکن ہوگا وجود اور عدم، موت اور حیات نفس ماہیت کے عوارض میں سے ہے نہ کہ عین ماہیت نہ لازم ماہیت جس طرح نوم، بیداری، قعود اور حرارت اور برودت کا ماہیت واحدہ پر توارد اور تعاقب جائز ہے اسی طرح وجود اور عدم کا توارد بھی ماہیت واحدہ پر جائز ہے، ایجاد اور اعدام، احیاء اور اماتت کا امکان کسی خاص زمانہ پر موقوف نہیں لہٰذا یہ کہنا کہ احیاء اول زمانہ سابق میں ہونے کے سبب ممکن ہے اور احیاء ثانی زمانہ لاحق میں ہونے کی وجہ سے ممتنع ہے غیر معقول ہے ہاں اگر اعادہ بشرط الزمان الاول کے ہم قائل ہوتے تو بیشک استحالہ لازم آتا۔ پس جس طرح معدوم کی ایجاد زمانہ اول میں ممکن تھی بعینہ اسی طرح دوسرے زمانہ میں اس معدوم کی ایجاد ثانی بھی ممکن ہوگی زمانہ کے بدلنے سے جو ایجاد ممکن تھی وہ محال نہیں بن جائے گی جن لوگوں نے معدوم کے بعینہ اعادہ کو محال قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ معدوم اشارۂ عقلیہ کو قبول نہیں کرتا تو اس پر امکان عود کا حکم لگانا کیسے صحیح ہوگا؟

جواب یہ اصول غلط ہے اس لئے کہ عقل افلاطون اور اسکندریہ کی جانب اشارہ ذہنی ہے جس کی صحت میں کوئی کلام نہیں اور اگر ممتنع پر حکم لگانا ناممکن ہے تو شریک الباری ممتنع، اجتماع النقیضین محال وغیرہ میں کیسے حکم لگا دیا گیا؟ پھر ہماری گفتگو اس میں ہے کہ موجودات تو میت کے بعد لوٹائے جا سکتے ہیں تو یہ معدوم پر کہاں حکم ہوا۔

شارح کی عبارت "وَهُوَ (اَيِ امْتِنَاعُ اِعَادَةِ الْمَعْدُوْمِ) مَعَ اَنَّهُ لَا دَلِيْلَ لَهُمْ عَلَيْهِ يُعْتَدُّ بِهِ غَيْرُ مُضِرٍّ بِالْمَقْصُوْدِ"

ہو مبتدا ہے اور غیر مضر اس کی خبر ہے۔ اور مع اپنے کے اندر ضمیر مستتر ذوالحال ہے اور مبتدا اور خبر کے درمیان کا

ترجمہ: اور اس سے (ہمارے اجزاء اصلیہ کے اعادہ کے قائل ہونے سے) وہ جواب ہوجائیگا وہ اعتراض جو فلاسفہ نے کیا ہے کہ اگر کوئی انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کہ ماکول آکل کا جزء ہوجائے تو یہ اجزاء یا تو ان دونوں میں لوٹائے جائینگے اور یہ محال ہے یا ان دونوں میں سے ایک میں تو دوسرا اپنے پورے اجزاء کے ساتھ معاد نہ لوٹایا ہوا نہ ہوا۔ اور یہ مقصود (اعتراض) مشکل ہے کہ جو لوٹایا جائے گا وہ اجزاء اصلیہ ہوں گے جو اول عمر سے آخر عمر تک باقی رہیں گے اور اجزاء ماکول آکل میں زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔

تشریح: یہاں سے شارح فلاسفہ کا ایک قوی اعتراض نقل کرکے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان دوسرے کو کھا جائے اور انسان ماکول آکل کا جزء بدن بن جائے اور دونوں مل کر ایک ہوجائیں تو اگر بعثت کے وقت دونوں کو متحد الاجزاء ہونیکی وجہ سے ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دو روحوں کا ایک انسان کے ساتھ متعلق ہونا لازم آئیگا جو محال و باطل ہے اور اگر آکل اور ماکول کو علیحدہ علیحدہ زندہ کیا جائے اور حشر کے وقت آکل سے ماکول کے اجزاء علیحدہ کرلئے جائیں تو آکل کا بعینہ اور بجمیع اجزائہ حشر نہ ہوا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ حشر بعینہ و بجمیع اجزائہ ہوگا۔ شارح نے اسی بات کو یوں ارشاد فرمایا: "فتلک الاجزاء اما ان تعاد فیہما وهو محال" یعنی وہ اجزاء جو آکل کے اجزاء بن چکے ہیں اگر ان کو آکل اور ماکول میں لوٹایا جائے تو یہ محال ہے اگرچہ دو روحوں کا محل واحد کے ساتھ تعلق نہ ہوا مگر جزء واحد کا آن واحد میں دو مکانوں میں ہونا لازم آتا ہے جو بداہۃً باطل ہے۔ جواب حاصل کا وہ ہے جو ہم ماقبل میں تحریر کرچکے ہیں یعنی اجزاء اصلیہ کی حقیقت جب وہ سامنے رہے گی تو یہ اعتراض وارد نہ ہوگا اور آکل اور ماکول دونوں کو اپنے اجزاء اصلیہ کیساتھ لوٹایا جائیگا۔

فإن قيل هذا قول بالتناسخ لأن البدن الثاني ليس هو الأول لما ورد في الحديث من أن أهل الجنة جُرد مُردٌ وأن الجهنمي ضرسه مثل أُحُد ومن ههنا قال من قال ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ دوسرا بدن وہ پہلا بدن نہیں ہے بوجہ اس کے کہ حدیث میں وارد ہوا ہے کہ اہل جنت بے بال اور بے داڑھی ہوں گے اور جہنمی کی ڈاڑھ احد پہاڑ کے مثل ہوگی اور اسی وجہ سے کہا جس نے کہا کہ نہیں ہے کوئی مذہب مگر تناسخ کا اس میں مضبوط قدم ہے۔

تشریح: یہاں نمبر چند باتیں سمجھ لینی چاہئیں (۱) تناسخ جس کو آواگون بھی کہتے ہیں جس کی حقیقت یہ ہے کہ روح بار بار اسی عالم حسی میں حیوان اور جسم بدلتی رہے اور مختلف جسموں اور شکلوں

میں ناپاک روح کی جزا اور سزا کے لیے جیون میں اس نے جیسے کام انجام دیے تھے اسی کے مطابق اس کو دوسرا جیون اور جنم ملے گا۔ یہ ہندوؤں کا مذہب ہے۔ (۲) جُرْدٌ، اَجْرَدُ کی جمع ہے۔ اجرد وہ ہے جس کو مواضع زینت کے علاوہ کہیں بال نہ ہوں یعنی جنتی لوگوں کے جسم اور بغل وغیرہ کے بال نہ ہوں گے۔ مُرْدٌ، اَمْرَدُ کی جمع ہے امرد وہ ہے جس کے داڑھی نہ ہو۔ ترمذی میں ہے کہ اہل جنت جس حالت میں ہوں گے کہ مواضع زینت کے علاوہ ان کے بدن پر بال نہ ہوں گے اور نہ ان کے داڑھی ہوگی اور وہ ایسے ہوں گے جیسے کحلیٰ یعنی تینتیس سال کی عمر میں ہوتے ہیں۔ جُرْدٌ مُرْدٌ … اُحُد: حدیث میں ایک پہاڑ ہے جس کو دوسرے پہاڑوں سے متفرد اور الگ ہونے کی وجہ سے اُحد کہا جاتا ہے۔

جب یہ تفصیل ذہن نشین ہوگئی تو اب سنئے! یہاں ایک اعتراض ہوتا ہے کہ آپ معاد جسمانی کے تو قائل ہو گئے مگر درحقیقت یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ جو لوگ تناسخ کے قائل ہیں وہ یہی کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے اور اسی کے قائل آپ بھی ہو گئے؟ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ جنتی لوگ اَجرد اور امرد ہوں گے اور جہنمی کی داڑھ احد پہاڑ کے برابر ہوگی۔ حالانکہ اس کا پہلا بدن ایسا نہ تھا کہ بال نہ ہوں اور داڑھی نہ ہو یا اس کی داڑھ احد پہاڑ کے برابر ہو۔ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دوسرا بدن ہے اور اسی کو تناسخ کہتے ہیں۔ ایک طرف آپ تناسخ کا ابطال کرتے ہیں مگر یہاں کھلے لفظ میں آپ نے تناسخ کا اعتراف کر لیا ہے۔ اور علامہ جلال الدین رومیؒ صاحب مثنوی شریف نے اسی وجہ سے یہ فرمایا ہے کہ ہر مذہب تناسخ کا قائل ہے کیونکہ بدن اخروی بدن دنیوی کا غیر ہے۔ اس سے بھی تناسخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

تنبیہ: مولانا رومیؒ بہت بڑے بزرگ اور عالم اسرار وحکم ہیں ان کے کلام کا وہ مطلب لینا جو ظاہر عبارت سے مفہوم ہوتا ہے قطعاً غلط ہے وہ ہرگز تناسخ کے قائل ہیں اور نہ اس سے راضی ہیں بلکہ اس کلام سے ان کا مقصد ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے جو ان دقائق سے بحث کرتے ہیں اور ان کے علم کو اللہ کے حوالے نہیں کرتے۔ بات حضرت کی مذہب ہے حقیقی علم اشعری کو ہے مگر اہل اسلام کی اگر کچھ مجبوریاں سامنے آئی ہیں تو وہ مثلاً: اعتراضات کا دفع کرنا، بربنائے مجبوری نصوص کو سامنے رکھتے ہوئے ان دقائق سے گفتگو تک نوبت پہونچ جاتی ہے جس میں وہ معذور ہیں۔ یہ معترض کا اعتراض ہے آگے شارح اس کا جواب دینے لگے فرماتے ہیں۔

فإنما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الأجزاء الأصلية للبدن الأول وإن سمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة إعادة الروح إلى مثل هذا البدن بل الأدلة قائمة على حقيقته سواء سمي تناسخاً أم لا۔

ترجمہ تو ہم جواب دینگے کہ تناسخ لازم آئیگا اگر دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے پیدا نہ کیا گیا ہو اور اگر اس کے مثل کا نام تناسخ رکھا جائے تو محض نام میں نزاع ہوگا اور اس بدن کے مثل کی جانب اعادۂ روح کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اسکے حق ہونے پر قائم ہیں خواہ اس کا نام تناسخ رکھا جائے یا نہیں۔

تشریح شارح نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تناسخ اس وقت ہوتا جبکہ دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں جب دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے بنایا گیا ہے تو دونوں بدنوں میں صرف ہیئت اور ترکیب کا فرق ہے۔ اور اس تغیر ہیئت کا نام تناسخ نہیں ہے اس لئے کہ انسان کے بدن میں اول عمر سے آخر عمر تک بیشمار تغیرات ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کو باجماع تناسخ نہیں کہا جاتا۔

اور اگر آپ کو ضد ہے کہ روح کے اس بدن سے تعلق کو جو بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے بنا ہے تناسخ ہی کہا جائے تو کہئے مگر یہ خلاف صرف اس سلسلے میں ہوگا کہ اس کا نام تناسخ ہے یا نہیں؛ ہم اسکو تناسخ کہنے کو تیار نہیں ہیں اور اس جیسے بدن کی جانب اعادۂ روح کے استحالہ پر کوئی دلیل عقلی اور نقلی قائم نہیں ہے بلکہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے اس کے حق ہونے پر ثبوت ملتا ہے خواہ آپ اس کو تناسخ سے تعبیر کریں یا کچھ اور کہیں۔

تنبیہ (۱):- ایک حدیث میں ہے کہ صرف حضرت ابراہیمؑ اور ابو بکر صدیقؓ کو جنت میں داڑھی ہوگی حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث درست نہیں ہے اور کتب حدیث میں اس کا کچھ تذکرہ نہیں ملتا۔ طبرانی نے بسند ضعیف ایک حدیث روایت کی کہ جنتی لوگ امرد اور اجرد ہوں گے۔ علاوہ حضرت موسیٰ کے کہ ان کی داڑھی ہوگی جو ناف تک ہوگی مگر اس سلسلہ میں سب روایات موضوع ہیں

تنبیہ (۲):- ہندوؤں کا عقیدہ تناسخ کا ہے ہماری مذکورہ تحریرات سے جب حشر کا ثبوت ہوگیا تو اس کا ابطال خود بخود ہوگیا اگر کسی کو تفصیل دیکھنی ہو تو علم الکلام کے ضمن میں اسکی تفصیلی تردید موجود ہے

وَالوزنُ حَقٌّ لقولہ تعالیٰ والوزنُ یومئذٍ الحق والمیزان عبارۃٌ عمّا یعرف بہ مقادیر الاعمال والعقل قاصرٌ عن ادراک کیفیتہ

ترجمہ اور وزن حق ہے اللہ کے فرمان کی وجہ سے اور وزن اس دن حق ہے اور میزان مراد ہے اس چیز سے جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اسکی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے۔

اعمال نامے اس کے داہنے ہاتھ میں تو اس سے حساب لیں گے آسان حساب۔ آسان حساب یعنی کہ جس بات پر گرفت نہ ہوگی محض کاغذات پیش ہو جائیں گے۔ اور بدون بحث و مناقشہ کے چھوڑ دیئے جائیں گے اور کفار کو پیٹھ کے پیچھے سے بائیں ہاتھ میں اعمال نامہ پکڑایا جائیگا۔ فرشتے سامنے سے اس کی صورت دیکھنا پسند نہیں کریں گے گویا نفرت و کراہیت کا اظہار کیا جائے گا اور ممکن ہے کہ پیچھے سے جکڑیں بندھی ہوں اسلئے اعمال نامہ پشت کی طرف سے دینے کی نوبت آئے تو اعمال نامہ کا داہنے ہاتھ میں دیا جانا نیکی ہونے کی علامت ہے وہ خوشی کے مارے ہر کسی کو کہتا پھرے گا کہ لو آؤ میرا اعمال نامہ پڑھو۔ اور جس کو اس کا اعمال نامہ پشت کی طرف سے بائیں ہاتھ میں دیا جائیگا یہ اس کی کم بختی کی علامت ہوگی۔

اس کے بعد شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے کتاب کا تو ذکر کیا مگر حساب کا ذکر نہیں کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ کتاب بمع حساب کے ہے معتزلہ نے جیسے وزن کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف کے ذہن میں اس کے اعمال راسخ و منقوش ہیں اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ علم ہے تو کتاب کا کیا فائدہ؟

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس کا جواب دیا ہے جو گذر چکا یعنی افعال باری معلل بالاغراض نہیں ہیں اور اگر بالفرض مان بھی لیا جائے تو اس کے اندر ایسی حکمت ہو سکتی ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہو سکے عدم اطلاع نہ ہونا ثبت کا سبب نہیں ہو سکتا۔

والسؤال حق لقوله عليه السلام ان الله يدني المؤمن فيضع عليه كنفه ويستره فيقول اتعرف ذنب كذا اتعرف ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى اذا قرره بذنوبه ورأى في نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم فيعطى كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين۔

ترجمہ اور سوال حق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو قریب فرمائیگا اور اس پر اپنا بازو رکھ دے گا پھر فرمائیگا فلاں فلاں گناہ جانتے ہو وہ کہے گا جی ہاں اے پروردگار (پہچانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اسکو اس کے گناہوں کا اقرار کرا دیں گے اور وہ سمجھے گا کہ تو مارا گیا تو اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں نے دنیا میں تیرے اوپر پردہ ڈالا تھا آج بھی ان کو معاف کرتا ہوں۔ تو اسکو اس کی نیکیوں کی کتاب دیدی جائیگی اور بہر حال کفار اور منافقین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائیگا کہ یہی وہ لوگ ہیں کہ جنھوں نے اللہ پر جھوٹ باندھا تھا ظالمین پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے اعمال کے بارے میں سوال کریگا، یہ سوال بھی حق ہے۔ آیت کثیرہ سے اس کا ثبوت ہے۔ فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ، وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ۔ شارحؒ نے یہاں سوال کے بارے میں ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔

تنبیہات: نعم اَیْ رَبِّ۔ ای حرف ندا ہے اور رب بار کے کسرہ کے ساتھ ہے اور یاء محذوف ہے یعنی ہاں اے میرے پروردگار۔ فینادی۔ مجہول کا صیغہ ہے اور منادی فرشتے ہوں گے۔ علیٰ رؤس الخلائق: ایک مطلب تو وہ ہے جو میں نے عرض کیا یعنی سب کے سامنے، اور اگر ظاہر پر محمول کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ مخلوق کے سروں کے اوپر سے آواز دیے جائیں گے یعنی بلند آواز سے گی اسلئے کہ فوقانی آواز زیادہ بلند ہوتی ہے۔ کذبوا علیٰ ربہم یعنی دیانۃ بالفعل کو انہیں اللہ کی طرف منسوب کیا۔ الا لعنۃ اللہ علی الظالمین اصل مقام تھا کہ یوں کہا جاتا «الا لعنۃ اللہ علیہم» لیکن ضمیر کی جگہ اسم ظاہر کو ذکر کر دیا گیا ہے اُنکے ظلم کی مذمت کرنے کی وجہ سے۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنَّا اَعْطَيْنٰكَ الْكَوْثَرَ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِيْ مَسِيْرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ مَاؤُهٗ اَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرِيْحُهٗ اَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيْزَانُهٗ اَكْثَرُ مِنْ نُجُوْمِ السَّمَاءِ مَنْ يَشْرَبُ مِنْهَا فَلَا يَظْمَاُ اَبَدًا وَالْاَحَادِيْثُ فِيْهِ كَثِيْرَةٌ۔

ترجمہ اور حوض حق ہے، اللہ کے فرمان «انا اعطیناک الکوثر» کی وجہ سے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے «میرا حوض ایک مہینہ کی مسافت کا ہے اور اس کے کنارے سب گوشے برابر ہیں اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہے اور اس کے جام آسمان کے ستاروں سے زیادہ ہیں جو اس میں سے پیئے گا اسے کبھی پیاس نہ لگے گی» اور احادیث اس سلسلہ میں بکثرت ہیں۔

تشریح حوض بھی حق ہے کوثر دراصل جنت میں ایک نہر ہے جو حق تعالیٰ شانہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا فرمائی ہے، اس کی ایک شاخ میدان حشر میں بھی ہوگی، میدان حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں اس نہر کا پانی لاکر جمع کر دیا جائیگا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس حوض کا ذکر ہے «انا اعطیناک الکوثر» اور احادیث میں اسکے عجیب و غریب اوصاف مذکور ہیں۔ حدیث میں ہے کہ اس کی مسافت ایک مہینہ کے برابر ہوگی، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید اور مشک سے زیادہ خوشبودار ہوگا اور شہد سے زیادہ شیریں اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا اور اس پر جو کوزے اور آبخورے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ چمکدار ہوں گے جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا پھر کبھی اسکو پیاس نہ لگے گی، قبروں سے پیاسے اٹھیں گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی امت کے پیاسوں کو پانی پلائیں گے اسی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ساقی کوثر کہتے ہیں، اور یہ حوض شریف کی صورت

مناسبہ ہے شریعت بھی اصل میں پانی کے حوض کو کہتے ہیں۔ جس نے دنیا میں شریعت کے حوض سے پانی پیا وہ آخرت میں بھی حوض کوثر سے پئے گا اور جو یہاں محروم رہا وہ وہاں بھی محروم رہے گا۔ علامہ جلال الدین سیوطیؒ فرماتے ہیں کہ حوض کوثر کے بارے میں پچاس سے زیادہ روایات آئی ہیں جن میں سے بعض خلفاء راشدین سے بھی ہیں اس کے بعد ایک ایک حدیث کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔

تنبیہ:- بصریین کہتے ہیں کہ الوان سے اسم تفضیل مشتق نہیں ہوتا، کوفیین اسکو صحیح مانتے ہیں اس حدیث کی روشنی میں کوفیین کی بات صحیح ہے یہ نحاۃ بصرہ کی چوک ہے کہ بدوؤں کے کلام سے تو حجت سمجھیں اور سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم جو افصح العرب ہیں ان کے کلام سے استدلال نہ کریں۔ تدبر

وَالصِّرَاطُ حَقٌّ وَهُوَ جِسْرٌ مَمْدُوْدٌ عَلٰى مَتْنِ جَهَنَّمَ اَدَقُّ مِنَ الشَّعْرِ وَاَحَدُّ مِنَ السَّيْفِ يَعْبُرُهُ اَهْلُ الْجَنَّةِ وَتَزِلُّ بِهٖ اَقْدَامُ اَهْلِ النَّارِ۔

ترجمہ اور صراط حق ہے اور وہ ایک پل ہے جسکو جہنم کی پشت پر بچھا دیا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہوگا اہل جنت اسکو پار کریں گے اور اہل جہنم کے قدم اس پر پھسل جائینگے۔

تشریح یعنی اس پل صراط کے اوپر سب کو گذرنا ہوگا جو تلوار سے زیادہ تیز اور بال سے زیادہ باریک ہوگا۔ (رواہ مسلم) جنتی لوگ اس کے اوپر کو پار ہو کر جنت میں چلے جائیں گے اور کفار اور بعض عصاۃ مومنین پھسل جائیں گے اور جہنم میں گر جائیں گے۔

وَاَنْكَرَهُ اَكْثَرُ الْمُعْتَزِلَةِ لِاَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ الْعُبُوْرُ عَلَيْهِ وَاِنْ اَمْكَنَ فَهُوَ تَعْذِيْبٌ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْجَوَابُ اَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَادِرٌ عَلٰى اَنْ يُمَكِّنَ مِنَ الْعُبُوْرِ عَلَيْهِ وَيُسَهِّلَهٗ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ حَتّٰى اَنَّ مِنْهُمْ مَنْ يَجُوْزُهٗ كَالْبَرْقِ الْخَاطِفِ وَمِنْهُمْ كَالرِّيْحِ الْهَابَّةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمُسْرِعِ اِلٰى غَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا وَرَدَ فِي الْحَدِيْثِ۔

ترجمہ اور صراط کا اکثر معتزلہ نے انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کے اوپر کو گذرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو عذاب دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس پر سے گذرنے کی قدرت دیدے اور اس گذرنے کو مومنین پر سہل فرما دے یہاں تک کہ مومنین میں سے کچھ تو ایسے ہوں جو اسکو درخشندہ بجلی کیطرح پار کرینگے اور کچھ ایسے ہوں گے جو تیز رفتار ہوا کے مثل پار کرینگے اور کچھ ایسے ہونگے جو تیز رفتار گھوڑے کیطرح پار کرینگے اس کے علاوہ ان طریقوں پر جو حدیث میں آیا۔

تشریح معتزلہ نے پل صراط کا بھی انکار کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اس کے اوپر کو گذرنا ہی ممکن نہیں اور اگر امکان ہو بھی تو اس میں مومنین کو عذاب دینا ہے مگر انھوں نے یہ بات اس لئے کہی ہے کہ اللہ کی قدرت کی جانب توجہ نہیں ہے۔

تنبیہ نمبر ۲ - جہنم پر ایک پل بنایا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہوگا تمام عالم کو اس پر سے گذرنا ہوگا۔ اوّل انبیاء و مرسلین اور ان میں بھی سب سے پہلے نبی آدم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سے گذریں گے۔ مومنین میں سے علیٰ اختلاف المدارج کوئی بجلی کی مانند اور کوئی ہوا کے مانند اور کوئی پرند اور تیز رفتار گھوڑے کی مانند اور کوئی اونٹ کے مانند اس پر سے گذرے گا اور جہنمی کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے، پل صراط پر اندھیرا ہوگا سوائے ایمان کے اور کوئی روشنی نہ ہوگی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط پر سے گذریں گے" یوم لا یخزی اللہ النبی والذین امنوا معہ نورہم یسعیٰ بین ایدیہم وبایمانہم" جس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لانیوالوں کو رسوا نہ کریگا انکا نور ان کے سامنے اور ان کی رہنمائی کیلئے چلتا ہوگا۔

ایمان حقیقت میں ایک نور ہے اور کفر ظلمت اور تاریکی ہے جس کا انکشاف قیامت کے دن ہوگا اور حق جل شانہ نے اپنے فضل سے جب اپنے کسی خاص بندہ پر ایمان کی حقیقت منکشف فرمائی تو وہ نور کی شکل میں ظاہر ہوئی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس پر دنیا میں چلنے کا حکم دیا گیا تھا اور سورۂ فاتحہ میں جس کا روزانہ سوال کیا جاتا تھا یعنی " اہدنا الصراط المستقیم " یہ صراط مستقیم حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے صراط مستقیم اس راستہ کو کہتے ہیں جو افراط و تفریط سے ٹھیک وسط میں واقع ہو مثلاً سخاوت اس خلق کو کہتے ہیں جو اسراف اور بخل کے ٹھیک وسط میں واقع ہو۔ اور شجاعت اس خلق کو کہتے ہیں جو جبن اور تہوّر کے درمیان ہو اور تواضع اس خلق کو کہتے ہیں کہ جو تکبر اور دناءت کے بیچ میں واقع ہو اور دیگر اخلاق کو اسی طرح سمجھنا چاہئے حق جل شانہ نے اس امت متوسطہ کے لئے یہ متوسط راستہ جو اخلاق متضادہ کے ٹھیک وسط میں واقع ہے تجویز فرمایا اور یہی راستہ سب سے بہتر ہے۔ فرمان رسالت ہے "خیر الامور اوسطہا" اسی طریق متوسط کا نام شریعت میں صراط مستقیم ہے جو حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے، یہی صراط مستقیم قیامت کے دن پل صراط کی صورت میں ظاہر ہوگا جو شخص دنیا میں صراط مستقیم پر قائم رہا وہ آخرت میں بھی پل صراط پر قائم رہے گا اور جس شخص کے قدم دنیا میں صراط مستقیم پر نہ رہے بلکہ ڈگمگا گئے اور پھسل گئے اسی قدر آخرت میں اس کے قدم پل صراط سے ڈگمگائیں گے ربنا افرغ علینا صبرا و ثبت اقدامنا آمین یا ارحم الراحمین۔

اور پل صراط کا بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہونا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

یہ نکتہ یہاں ذہن نشین رکھنا چاہئے کہ پل صراط صراط مستقیم یعنی دین حق کی معنوی تصویر ہے۔

والجنة حق والنار حق لأن الآيات والأحاديث الواردة في إثباتهما أشهر من أن تخفى وأكثر من أن تحصى۔

ترجمہ اور جنت حق ہے اور دوزخ حق ہے اسلئے کہ وہ آیات واحادیث جو ان دونوں کے اثبات میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں پوشیدہ ہونے سے اور زیادہ ہیں احاطہ کرنے سے۔

تشریح یہاں شارح نے عجیب عبارت استعمال فرمائی ہے یعنی اشہر من ان تخفی واکثر من ان تحصی، کیونکہ ان دونوں جگہ مصدر یہ ہے تو اس کے معنی ہوں گے اشہر من خفاء اور اکثر من احصاء؛ اسلئے بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ تخفی میں تو مصدر اسم فاعل کے معنی میں ہے اور ثانی میں اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ پوشیدہ رہنے والی چیز سے مشہور تر ہے اور جو چیزیں گنی جائیں ان سے زیادہ ہیں۔

بہرحال جنت اور جہنم خواہ ان کا ذکر سلف نے کیا ان دونوں کا وجود ہے کتاب اللہ سے جن کا ثبوت ہے اور احادیث سے، اسلئے اگر کوئی دونوں کا یا ان میں سے کسی ایک کا انکار کردے تو وہ کافر ہوگا۔

تنبیہ: جنت کو اسلئے جنت کہتے ہیں کہ اس میں باغات ہیں یا اسلئے کہ اس میں جو کچھ بندہ کیلئے مہیا ہے دنیا میں اس کو بندہ کے اوپر سے چھپا دیا گیا ہے۔

سوال: جنت اور دوزخ کہاں ہوں گی؟ **جواب**: بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جنت ساتوں آسمانوں کے اوپر عرش کے نیچے ہوگی۔ فرمان باری ہے "عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى" اور جہنم ساتوں زمینوں کے نیچے ہوگی مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ ان دونوں کی تعیین مکان کے سلسلے میں کوئی نص صحیح وارد نہیں، اسلئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس بارے میں توقف کیا جائے۔

تمسك المنكرون بأن الجنة موصوفة بأن عرضها كعرض السموات والأرض وهذا في عالم العناصر محال وفي عالم الأفلاك أو في عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتئام وهو باطل قلنا هذا مبني على أصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه۔

ترجمہ استدلال کیا ہے منکرین نے (اس بات سے) کہ جنت موصوف ہے اس صفت کے ساتھ کہ اس کا عرض آسمانوں اور زمین کے عرض کے مثل ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک میں

دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو تو یہ خرق والتیام کے جواز کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے ہم کہیں گے کہ یہ تمہاری اصل فاسد پر مبنی ہے جس پر ہم اس کے موقع پر کلام کر چکے ہیں۔

تشریح فلاسفہ کا خیال ہے کہ نصوص میں جہاں جنت وجہنم کا ذکر آیا ہے تو ان سے مراد وہ لذت و الم ہے جو روح کو بعد موت حاصل ہوں گے اور فلاسفہ کی یہ تاویل کفر ہے کیونکہ اس میں نصوص کا انکار ہے اور دعویٰ ان کو یہ ہوا کہ قرآن میں جنت کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے "سابقوا الی مغفرۃ من ربکم وجنۃ عرضہا کعرض السماء والارض" یعنی جنت کی وسعت آسمان اور زمین کی وسعت کے برابر ہوگی، تو اب اس پر سوال ہوگا کہ وہ جنت ہوگی کہاں، یا تو عالم عناصر میں یا اس کے علاوہ دوسرے عالم میں، اگر اول صورت کو مانیں تو باطل ہے اسلئے کہ عالم عناصر تو فلک القمر سے بھی چھوٹا ہے تو یہ عالم عناصر جنت سے بہت چھوٹا ہوا تو اب بتلائیے کہ اکبر اصغر میں کیسے آ جائیگا اسلئے معلوم ہوا کہ جنت عالم عناصر میں ہو یہ تو مشکل ہے مذکورہ خرابی لازم آنے کی وجہ سے۔ فلک القمر سے زمین تک کی فضا کو عالم عناصر کہتے ہیں اور اگر جنت کو کسی دوسرے عالم میں مانتے ہیں تو خرق والتیام لازم آئیگا جو باطل ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم جواب دیں گے کہ خرق والتیام کا بطلان فلاسفہ کی اصل فاسد کی بنیاد کی وجہ سے ہے اور ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں۔ یعنی کتب مبسوطہ کے اندر ہم فلاسفہ کی اس عقیدہ کی دھجیاں اڑا چکے ہیں کہ یہ عقیدہ خلاف عقل بھی ہے اور خلاف نقل بھی۔

وهما أي الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد وزعم أكثر المعتزلة أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة والآيات الظاهرة في إعدادهما مثل أعدت للمتقين وأعدت للكافرين إذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فإن عورض بمثل قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلم فقصة آدم عليه السلام تبقى سالمة عن المعارض

ترجمہ اور یہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اب پیدا شدہ ہیں دونوں موجود ہیں (مخلوقتان کے بعد موجودتان) تکریر اور تاکید ہے۔ اکثر معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ یہ دونوں جزا کے دن پیدا کی جائیں گی۔ اور ہماری دلیل آدم و حوا اور ان دونوں کے جنت میں رہنے کا قصہ ہے۔ اور ہماری دلیل وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر ہیں جیسے "اعدت للمتقین" اور "اعدت للکافرین" اسلئے کہ ظاہر سے عدول کی کوئی ضرورت نہیں پس اگر معارضہ کیا جائے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے

درمیان تھے، جب بیدار ہوئے تو انہیں دیکھا، کہا گیا ہے کہ بعض نے کہا کہ مراۃ (عورت) نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ مرد سے پیدا کیا گیا ہے، پھر کہا گیا کہ اس کا نام کیا ہے تو بعض نے کہا حواء، اس لئے کہ وہ کسی زندہ شئ سے پیدا کیا گیا ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ چونکہ ان کے ہونٹ پر تل تھا جس کو حُوّة کہتے ہیں اس لئے ان کا نام حواء ہوا، اور بعض حضرات نے کہا کہ چونکہ ان کا رنگ گندمی تھا اس لئے ان کو حواء کہا گیا ہے اور یہ مشتق مانتے ہوئے جیسے فرمان باری "فجعله غثاء احوی"۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کا حضرت حواء سے نکاح کر دیا اور بوقت نکاح یہ خطبہ ارشاد فرمایا: الحمد ثنائی والعظمة ازاری والکبریاء ردائی والخلق کلهم عبیدی وامائی واشهدوا یا ملائکتی وحملة عرشی وسکان سماواتی انی زوجت حواء امتی عبدی آدم بدیع فطرتی وصنع یدی علی صداق ان تعلمه تقدیسی وتسبیحی وتهلیلی یا آدم اسکن انت وزوجک الجنة وکلا منها الآیة (تاریخ الخمیس ص ۱۲۰)

قالوا: لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أكل الجنة لقوله تعالى: أكلها دائم، لكن اللازم باطل لقوله تعالى: كل شيء هالك إلا وجهه، فكذا الملزوم. قلنا: لا خفاء في أنه لا يمكن دوام أكل الجنة بعينه، وإنما المراد بالدوام أنه إذا فني منه شيء جيء ببدله، وهذا لا ينافي الهلاك لحظة، على أن الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي الخروج عن الانتفاع به، ولو سلم فيجوز أن يكون المراد أن كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى أن الوجود الإمكاني بالنظر إلى الوجود الواجبي بمنزلة العدم.

ترجمہ معتزلہ نے کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں تو البتہ جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز ہوتا اللہ کے فرمان "اُکُلُها دائم" کی وجہ سے، لیکن لازم باطل ہے اللہ کے فرمان "کل شیء هالک الا وجهه" کی وجہ سے تو ایسے ہی ملزوم (بھی باطل ہوگا یعنی دونوں کا موجود ہونا)۔ ہم کہیں گے کہ جنت کے پھلوں کا بعینہ دوام ممکن نہیں، اور دوام سے مراد یہ ہے کہ جب اس میں سے کوئی چیز فنا ہو جائے گی تو اس کا بدل لایا جائیگا اور ایک لحظہ ہلاکت کے منافی نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ہلاکت فنا کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا انتفاع کے درجے سے نکل جانا کافی ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو جائز ہے کہ مراد یہ ہو کہ ہر ممکن فی حد ذاتہ ہلاک ہونے والا ہے اس معنی کر کے کہ وجود امکانی وجود واجبی کے لحاظ سے عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح معتزلہ میں سے ابوہاشم معتزلی نے جنت کے ابھی سے موجود ماننے پر ایک اعتراض کیا ہے شارح یہاں سے وہ اعتراض نقل کر کے اس کے متعدد جواب دیں گے۔

اعتراض: اگر یہ جنت اب موجود ہوگی تو اس کے پھلوں کا ہلاک ہونا جائز نہ ہوگا کیونکہ ارشاد

کتنے ہی بے حقیقت ہوں عالم پر اپنا ایک اثر ضرور چھوڑتے ہیں حتیٰ کہ ہماری ہر سانس جو منہ سے نکلتی ہے فضا
کی فضا میں ایک پائدار اور نمایاں تموج پیدا کر دیتا ہے اور یقیناً ایک خفیف سی ہوا میں اتنی قدرت ہے
کہ پتھر کے بیشمار اجزاء کی ترتیب کو اس طرح پلٹ دیتی ہے کہ پھر وہ اپنی اصلی حالت پر کسی صورت میں نہیں
آسکتے۔ بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ایک سانس فضائے عالم کو بدل دینے کی صلاحیت رکھتا
ہے اور گو اس کا اثر ہماری آنکھوں کو محسوس نہ ہو مگر ہم اس کے اثر کا انکار کسی صورت میں نہیں کر سکتے اور نہ
ہماری کوششیں کسی عمل کے اثر کو زائل کرنے میں کامیاب ہو سکتی ہیں ہاں یہ تو ہو سکتا ہے کہ ایک قوی عمل کا اثر
ایک ضعیف عمل کے اثر پر غالب آجائے لیکن یہ کسی طرح نہیں ہو سکتا کہ ضعیف سے ضعیف عمل بھی باطل ہو جائے
اب یہ سمجھنا چاہیے کہ اثر اعمال کی دو صورتیں ہیں۔ ایک وہ اثر ہے جو جسم کے تغیر کا باعث ہوتا ہے۔ اور دوسرا وہ
اثر ہے جو روح میں نفوذ کرتا ہے۔ چنانچہ جب ہم جسم پر کوئی زخم پاتے ہیں تو اس کا اثر جسم پر یہ ہوتا ہے کہ جلد جلنا
شروع ہو کر خون بہنے لگتا ہے اور دوسرا اثر روح پر یہ ہوتا ہے کہ انسان کرب محسوس کرتا ہے۔ اب اگر وہ زخم اچھا
ہو جائے یا تکلیف جاتی رہے تو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ زخم بلا جراحت کے اپنا کوئی اثر باقی نہیں چھوڑتا۔ زخم کا نشان ان
گر تمام عمر باقی نہ بھی رہے گا تاہم نظام عضلات میں ایک ایسی خرابی پیدا ہو جاتی ہے جو پھر درست نہیں
ہو سکتی۔ اسی طرح روح جو اثر لے چکی ہے وہ اس کے صفحہ سے مٹ نہیں سکتا یہی حال تمام اعمال کا ہے۔
بس جس طرح صحت افزا امور سے جسم میں بالیدگی اور روح میں تازگی پیدا ہوتی ہے اسی طرح مضر صحت باتوں
سے جسم لاغر اور روح افسردہ ہو جاتی ہے اور جو اچھا یا برا اثر اس کا ہم پر ہوتا ہے وہی ہمارے لئے باعث راحت و
رنج بن جاتا ہے اب چونکہ جسم ایک فانی اور آنی چیز ہے اسلئے وہ جسمانی اثرات انسانی زندگی کے تمام رہنے تک
باقی رہتے ہیں اور روح چونکہ غیر فانی ہے اسلئے اعمال کا روحانی اثر اس پر پائدار اور دائمی ہوتا ہے۔ جسم
ہر لحظہ متغیر ہے یہاں تک کہ قول ہے بہ تحقیق تیس سال کے بعد جسم کے تمام سابقہ ذرات تبدیل ہو کر بالکل نئے ذرات
آجاتے ہیں اور پہلے ذرات کا کوئی شائبہ باقی نہیں رہتا اس لئے عمل کا اثر بھی تقریباً محو ہو جاتا یا ناقص طور
پر باقی رہتا ہے لیکن روح کے تاثرات نہایت قوی اور پائدار شکل میں ازل تک باقی رہتے ہیں بلکہ جسم سے منقطع
ہونیکے بعد روح پر اعمال سابقہ کے اثرات اتنے ہی قوی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں جس طرح روح کی دوسری
طاقتیں بہ نسبت جسم کی قوت کیساتھ اتصال جسم کے بعد ظاہر ہو جاتی ہیں روح کیلئے جسم مثل ایک قفس کے ہے کہ جب
تک روح اس میں مقید رہتی ہے اسکو حرکت و احساس سب نہایت ضعیف اور تابع جسم ہوتے ہیں گو روح
حاکم بدن ہے لیکن اس کے تمام احساسات کے آلات بھی جسمی ہیں مثلاً وہ جسم کی آنکھوں سے دیکھتی ہے جسم کے کانوں
سے سنتی اور جسم کی زبان سے بولتی ہے لیکن جونہی کہ وہ جسم سے آزاد ہوئی بغیر ان آلات کے سننے اور دیکھنے
کے قابل ہو جاتی ہے جیسا کہ اس طرح اعمال انسانی کا جو اثر روح پر پڑتا ہے وہ اس درجہ ثابت و نمایاں ہوتا ہے
کہ اشیاء مرئیہ محسوسہ سے اسکو غایت درجہ کی مشابہت ہوتی ہے یہی جنت و دوزخ اور انکی نعمتیں اور

مشکوٰۃ شریف پر باب الکبائر مستقلاً موجود ہے جس میں گناہ کبیرہ کا ذکر ہے مگر حصر مقصود نہیں۔ اسی وجہ سے روایات میں اختلاف ہے۔

تنبیہ:۔ روایات کے تتبع سے گناہ کبیرہ سترہ ہیں جن میں سے چار دل میں اور چار زبان میں اور تین پیٹ میں اور دو شرمگاہ میں اور دو ہاتھ میں اور ایک پیر میں اور ایک پورے بدن میں۔

اب ان کی تفصیل دیکھئے جو چار قلب میں ہیں وہ یہ ہیں (۱) اللہ کے ساتھ شرک کرنا (۲) معصیت پر اصرار کا عزم و ارادہ (۳) اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا (۴) اس کے عذاب سے بے پرواہ ہونا۔

اور وہ چار جو زبان میں ہیں وہ یہ ہیں (۱) جھوٹی شہادت (۲) پاک دامن کو زنا کی تہمت لگانا (۳) یمین غموس (۴) سحر و جادو۔

اور وہ تین جو پیٹ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں (۱) شراب پینا (۲) یتیم کا مال کھانا (۳) سود ــــ اور وہ جو شرمگاہ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں (۱) زنا (۲) لواطت ــــ اور وہ دو جن کا تعلق ہاتھ سے ہے وہ یہ ہیں (۱) ناحق کسی مسلمان کا قتل (۲) چوری کرنا ــــ اور وہ ایک جو پیر سے ہوتا ہے (۱) جہاد سے بھاگنا ــــ اور وہ ایک جن کا تعلق پورے بدن سے ہے۔ والدین کی نافرمانی کرنا ہے۔ بعض حضرات نے اس سے بھی زیادہ گناہ کبیرہ شمار کرائے ہیں مگر بات وہی ہے جو فقیر عرض کر چکا ہے کہ شریعت کا مقصود اس باب میں متعین نہیں ہے۔ جب یہ تمام تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالْكَبَائِرُ وَقَدِ اخْتَلَفَ الرِّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَى ابْنُ عُمَرَ اَنَّهَا تِسْعَةٌ اَلشِّرْكُ بِاللهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَةِ وَالزِّنَا وَالْفِرَارُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسِّحْرُ وَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمَيْنِ وَالْاِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ وَزَادَ اَبُوْ هُرَيْرَةَ اَكْلَ الرِّبٰوا وَزَادَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ السَّرِقَةَ وَشُرْبَ الْخَمْرِ

ترجمہ: اور کبیرہ (کی تحقیق) گناہ کبیرہ کے سلسلہ میں روایات مختلف ہیں۔ پس عبد اللہ ابن عمرؓ نے روایت کی کہ وہ نو ہیں۔ اللہ کے ساتھ شرک کرنا، اور کسی نفس کو بغیر حق کے قتل کرنا، اور پاک دامن عورت کو زنا کی تہمت لگانا، اور زنا کرنا اور میدان جہاد سے بھاگنا، اور جادو، اور یتیم کا مال کھانا، اور مسلمان والدین کی نافرمانی کرنا اور حرم میں گناہ کرنا۔ اور ابو ہریرہؓ نے سود کھانے کا اضافہ کیا ہے اور حضرت علیؓ نے چوری کرنے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔

تشریح: الکبائرۃ مبتدا ہے اور بعد میں جو مصنف کی عبارت آ رہی ہے الخ فتح ۱۰ وہ اس کی خبر ہے۔
حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی روایت امام بخاری نے الادب المفرد میں بایں الفاظ نقل کی ہے

تو نیز یہ شمار کرائی ہیں (۱) شرک باللہ یعنی الوہیت یا استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا اور یہی اکبر الکبائر ہے (۲) کسی انسان کو ناحق قتل کرنا، ہاں جبکہ حق کیوجہ سے قتل کرنا حکم ہے جیسے حد اور قصاص میں یا مرتد ہونیکی وجہ سے وہ اس سے مستثنیٰ ہے۔ شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ بغیر حق کے کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے اور انواع قتل میں سب سے بدترین نوع کسی قریبی رشتہ دار کو قتل کرنا ہے اس لئے کہ اس میں ڈبل گناہ ہوگا، گناہ قتل اور قطع رحمی کا گناہ، اور قتل قریب میں بھی سب سے بدترین یہ ہے کہ باپ کو قتل کیا جائے اور بیٹے کو قتل کرنا ہے (۳) قذف المحصنہ۔ یعنی پاکدامن عورت کو زنا کی تہمت لگانا۔ محصنہ: وہ مسلمان عورت ہے جو عاقلہ بالغہ ہو اور فعل زنا سے پاکدامن ہو۔ محصنہ احصان سے ماخوذ ہے جس کے معنی حفاظت کے ہیں۔ پھر اسکو اسم فاعل کا صیغہ اور اسم مفعول کا صیغہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ محصنہ ہونیکی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اللہ نے اسکو پاکدامن رکھا، اور محصنہ ہونیکی صورت میں معنی یہ ہوں گے کہ اس نے خود اپنے آپکو پاک دامن رکھا۔ قرآن میں محصنات مستعمل ہے۔ ارشاد ہے والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعۃ شہداء فاجلدوہم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا۔

(۴) زنا۔ اہل حجاز کی لغت میں اس کو بغیر ہمزہ کے استعمال کرتے ہیں اور اہل نجد کی لغت میں ہمزہ کیساتھ زناء استعمال کرتے ہیں۔ قبل میں ایسی وطی جو ملک اور شبہ ملک سے خالی ہو اس کو زنا کہتے ہیں کتب فقہ میں اس کی تفصیل موجود ہے۔

(۵) میدان جنگ سے بھاگنا۔ جسکو حدیث میں لفظ الفرار من الزحف کہا گیا ہے۔ زحف لشکر کو کہتے ہیں جس کے لغوی معنی آہستہ آہستہ چلنے کے ہیں اور لشکر اپنی کثرت کیوجہ سے دور سے دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہوگا کہ گویا بالکل آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے بلکہ بسا اوقات حرکت کی قلت کیوجہ سے ایسا محسوس ہوگا کہ گویا کھڑا ہے اور مراد اس سے میدان جہاد سے بھاگنا ہے جہاں کفار سے جنگ ہو رہی ہو۔

مسئلہ:۔ جب کفار مسلمانوں سے زیادہ ہوں اس وقت بھاگنا گناہ کبیرہ نہیں ہے اس وقت فرار گناہ کبیرہ ہوگا جبکہ کفار مسلمانوں سے کم ہوں۔

(۶) سحر یعنی جادو۔ یعنی ذو خاصیت اسباب غیر مشروعہ کو ناحق کسی کو تکلیف پہنچانے کیلئے استعمال کرنا جیسے کسی کو بیمار کرنا یا ہلاک کرنا یا زوجین کے درمیان تفریق۔ قال الشامی السحر ہو علم یستفاد منہ حصول ملکۃ نفسانیۃ یقتدر بہا علی افعال غریبۃ لاسباب خفیۃ (رد المحتار ص ۳۱)

پھر فرمایا کہ اس کا سیکھنا اور سکھانا حرام ہے، پھر بحوالہ شرح الزعفرانی فرمایا کہ سحر حق ہے یعنی اسکا وجود ہے اور اس کا اثر ہوتا ہے پھر بحوالہ ذخیرۃ الالفاظ فرمایا کہ اہل حرب کے جادوگروں کو جواب دینے کے لئے اس کا سیکھنا فرض ہے۔

قاضی ثناء اللہ پانی پتی فرماتے ہیں کہ قال البغوی السحر وجودہ حق عند اہل السنۃ ولکن العمل بہ کفر۔

اور شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے جو سحر کو مطلقاً کفر قرار دیا ہے یہ تسامح ہے بلکہ اس کی حقیقت کی تفتیش ضروری ہے اگر سحر کے اندر ان احکام کی تردید ہو جو ثبوت قطعی کے ساتھ شریعت سے ثابت ہیں تو کفر ہے ورنہ نہیں امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ بعض سحر کفر ہے اور بعض نہیں۔ ملاحظہ ہو تفسیر مظہری صفحہ 99/1۔

(۷) یتیم کا مال کھانا۔ یتیم اس صغیر کو کہتے ہیں جس کا باپ نہ ہو اور حدیث میں کل سے تعبیر کیا گیا ہے مگر مراد استعمال کی تمام صورتیں ہیں۔ ہاں معروف طریقہ پر اس کا مال کھانا جائز ہے۔

(۸) عقوق الوالدین۔ ماں باپ کی نافرمانی یعنی ان کی اطاعت نہ کرنا۔ ہاں والدین اگر ایسی بات کا حکم کریں جو معصیت ہے تو ان کی اطاعت نہیں کی جائیگی " لا طاعۃ لمخلوق فی معصیۃ الخالق " پھر حدیث میں والدین کے مسلمان ہونے کی قید ہے اسلئے کہ کافر والدین کی اطاعت نہیں لیکن بقدر ضرورت حالت کفر میں بھی ان کے ساتھ احسان کا برتاؤ رکھے وصاحبهما فی الدنیا معروفا " کافر والدین کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(۹) الحاد فی الحرم۔ حرم میں گناہ کرنا۔ الحاد کے لغوی معنی میل کے ہیں اسی وجہ سے قبر کی لحد کو اسوجہ سے لحد کہتے ہیں کہ وہ ایک جانب کو مائل ہوتی ہے مگر اس کا استعمال حق سے ہٹ کر باطل کی طرف مائل ہونے لگا۔ حرم مکہ اور اس کے اطراف کا وہ حصہ جو حرم میں داخل ہے جس کی حدود معروف ہیں۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں اکل ربوٰ بھی مذکور ہے۔ ربا کی تعریف اور اس کی تفصیل جانی پہچانی ہے اور حضرت علیؓ کی روایت میں چوری اور شراب پینا بھی مذکور ہے اب یہ تعداد بارہ ہوگئی۔

تنبیہ ۲: گناہ کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو بغیر توبہ کے معاف نہیں ہوتی جیسے کفر، اور اسی کو شرک باللہ سے تعبیر کیا جاتا ہے (۲) وہ قسم جس کے بارے میں یہ توقع ہے کہ جو استغفار اور نیکیوں کی وجہ سے معاف ہو جاتی ہیں جیسے گناہ صغیرہ (۳) وہ قسم جو توبہ سے معاف ہو جاتی ہے۔ اور توبہ کے بغیر اللہ کی مشیت کے تحت ہے خواہ معاف کرے یا نہ کرے جیسے وہ گناہ کبیرہ جن کا تعلق حق اللہ سے ہے (۴) وہ قسم ہے جس میں بدلہ دینا ہوگا اس کے بغیر معافی نہ ہوگی جیسے بندوں کے حقوق دنیا میں اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز اصل مالک کو دیدی جائے یا اس کا عوض دیدیا جائے یا اس سے یہیں معاف کرالیا جائے ورنہ آخرت میں بدلہ ایسے ہوگا کہ صاحب حق کے گناہ اس پر ڈالدیئے جائیں گے یا اس کی نیکیاں صاحب حق کو دیدی جائینگی۔

وقیل کل ما کان مفسدته مثل مفسدة شیئ مما ذکر او اکثر منه.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ گناہ جس کا فساد ان مذکورہ گناہوں کے فساد کے مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے)

تشریح: مفسدۃ، مصدر میمی ہے بمعنی فساد یعنی بارہ گناہوں کا ذکر کیا گیا ہے اگر انہیں کے

تشریح صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ ہر گناہ اپنی حیثیت کے لحاظ سے صغیرہ اور کبیرہ کا بھی احتمال ہے، ہر گناہ کو صغیرہ اور کبیرہ کہا جاسکتا ہے یعنی جس گناہ کو اس سے بڑے گناہ کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہی کبیرہ ہے مگر یہ قول صاحب الکفایہ مخدوش ہے۔ یہاں چونکہ مسئلہ یہ ہے کہ کبیرہ گناہ کی وجہ سے مومن ایمان سے خارج ہوتا ہے یا نہیں۔ اسلئے معلوم ہوا کبیرہ اگرچہ کفر کو بھی شامل ہے کیونکہ کفر تو اکبر الذنوب ہے لیکن یہاں مصنف کے کلام میں کبیرہ سے وہ گناہ کبیرہ مراد ہے جو کفر نہ ہو کما ہو ظاہر۔

تنبیہ: سوال: صاحب کفایہ کی بات غلط کیوں ہے؟ جواب: شارح نے اسکے متعدد جواب دیئے ہیں

لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافاً للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين بناءً على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان۔

ترجمہ اور گناہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے معتزلہ کا اختلاف ہے اس حیثیت سے کہ انہوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر اور یہی منزلۃ بین المنزلتین ہے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جز ہیں۔

تشریح جب ہمارے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور وہ گناہ کبیرہ سے زائل نہیں ہوگی تو مرتکب کبیرہ کو مومن ہی کہا جائیگا اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہیں اسوجہ سے انھوں نے مرتکب کبیرہ کو مومن نہیں کہا کیونکہ اجزاء کے ختم ہو جانے سے حقیقت معدوم ہو جاتی ہے اور معتزلہ جو منزلۃ بین المنزلتین کے قائل ہیں تو اس سے انکی مراد جنت اور جہنم کے درمیان کا درجہ ہے کیونکہ مرتکب کبیرہ ان کے یہاں مخلد فی النار ہے، شارح نے اسی مفہوم کو وہذا ہو المنزلۃ سے بیان کیا ہے۔

ولا تدخله اي العبد المؤمن في الكفر خلافاً للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضاً كافر وانه لا واسطة بين الايمان والكفر۔

ترجمہ اور گناہ کبیرہ بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا اختلاف ہے خوارج کا اس لئے کہ وہ گئے ہیں اس بات کی جانب کہ کبیرہ بلکہ صغیرہ کا مرتکب بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح: یعنی مرتکب کبیرہ نہ کفر میں داخل ہوتا ہے اور نہ ایمان سے خارج ہوتا ہے۔ اس میں خوارج کا اختلاف ہے اور شافی میں معتزلہ کا تھا۔ خوارج کا عقیدہ یہ ہے کہ گناہ کا مرتکب خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جاتا ہے یعنی یہ لوگ منزلۃ بین المنزلتین کے قائل نہیں ہیں۔

سوال: خوارج کون ہیں؟ **جواب:** خوارج میں سب سے اول درجے میں وہ شخص ہے جس کا نام ذوالخویصرہ تھا یہی وہ شخص ہے یعنی ذوالخویصرہ تمیمی جس نے آنحضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ عدل کرو! تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ارے تیرا برا ہو کہ اگر میں بھی عدل نہ کروں تو کون شخص کرے گا۔ دین اسلام میں یہ سب سے پہلا خارجی ہے اس کو بعث پر یہ آفت آئی کہ وہ اپنے نفس کی رائے پر نازاں ہوا اگر وہ صبر کرتا تو جان لیتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے سے بہتر کسی کی بات نہیں ہو سکتی۔ اس خارجی کے تابعین وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت امیر المؤمنین علیؓ سے جنگ کی تھی۔ اس کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا اس کے پیچھے سے ایک قوم نکلے گی جو قرآن پڑھیں گے اور وہ ان کے حلق سے نیچے نہیں اترے گا اور دین سے ایسے نکل جائیں گے جیسے نشانہ سے تیر نکل جاتا ہے۔ قصہ اس کا یہ ہوا کہ حضرت علیؓ اور معاویہؓ کے درمیان بہت مدت تک لڑائی قائم رہی تو حضرت معاویہؓ کے اصحاب نے مصاحف بلند کئے اور اصحاب علیؓ کو دعوت دی کہ جو کچھ مصحف مجید میں ہے اس پر ہم اور تم راضی ہو جائیں اور کہا کہ ایک شخص تم اپنے میں سے بھیجو اور ایک شخص کو ہم اپنے میں سے بھیجتے ہیں اور ان سے عہد لیں کہ وہ اللہ کی کتاب پر عمل کریں۔ سب لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر راضی ہیں چنانچہ اہل شام نے حضرت عمرو بن العاصؓ کو بھیجا اور ادھر اہل عراق نے حضرت علیؓ سے کہا کہ آپ ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجئے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میری رائے نہیں ہے کہ ابو موسیٰؓ کو بھیجوں جو سادہ دل ہیں یہ ابن عباسؓ موجود ہیں کیوں نہ بھیجوں؟ لوگوں نے کہا کہ ہم ان کو نہیں چاہتے کیونکہ وہ تو آپ کی ذات کے مانند آپ کے قرابتی ہیں۔ آخر آپ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجا اور امر فیصلہ میں رمضان تک تاخیر ہوئی پس عروہ بن اذینہ نے کہا کہ تم لوگ اللہ کے حکم میں لوگوں کو حاکم بناتے ہو حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے "ان الحکم الا للہ" اور یہ شخص مع اپنے متبعین کے جماعت سے خارج ہو گیا۔ جب حضرت علیؓ مقام صفین سے واپس ہو کر کوفہ میں داخل ہوئے تو خوارج آپ کے ساتھ کوفہ میں داخل نہ ہوئے بلکہ انہوں نے موضع حروراء (کوفہ کے قریب مقام) میں اپنا جتھا جمایا حتیٰ کہ وہاں بارہ ہزار خوارج جمع ہو گئے اور کہنے لگے "لا حکم الا للہ" اور یہی خوارج کے ظاہر ہونے کی ابتداء ہے۔ خوارج کثرت سے عبادت کرتے اور ساتھ ہی یہ حماقت بھی رکھتے تھے کہ اپنے کو حضرت علیؓ سے بڑا عالم جانتے تھے اور یہی ان کا سخت مہلک مرض تھا۔ حضرت علیؓ کو برابر ان کے خروج اور فسادات کی اطلاع ملتی رہی مگر آپ یہ فرماتے رہے کہ میں ان سے اس وقت تک قتال نہیں کروں گا جب تک کہ وہ ہم سے قتال نہ کریں۔ حضرت ابن عباسؓ نے ایک دن حضرت علیؓ سے کہا کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ میں خود خوارج میں جا کر ان سے گفتگو

کرنا۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے انکی طرف سے آپکی ذات پر خوف ہے۔ میں نے عرض کیا کہ ہرگز نہیں آپ مجھ پر خوف نہ کیجئے آپ نے مجھے اجازت دیدی تو میں نے یمنی قیمتی حلہ پہنا اور ان خارجیوں کے یہاں پہونچا میں نے ان کو سلام کیا تو انھوں نے کہا مرحبا اے ابن عباس۔ آپ اس وقت کس غرض سے تشریف لائے ہیں؟ میں نے کہا میں تمہارے پاس مہاجرین وانصار کے پاس سے آیا ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد کے پاس سے آیا ہوں انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور یہ لوگ قرآن کے معنی تم سے زیادہ سمجھتے ہیں۔ میری گفتگو سنکر ان میں سے ایک قوم نے کہا کہ یہ شخص قریش میں سے ہے اور تم قریش سے مناظرہ مت کرو کیونکہ اللہ تعالی نے قریش کے حق میں فرمایا ہے "بل ہم قوم خصمون" یعنی یہ لوگ جھگڑالو (حجت باز) قوم ہیں پھر ان میں سے دو تین آدمیوں نے کہا نہیں بلکہ ہم ان سے مباحثہ کریں گے تب میں نے کہا کہ وہ الزامات بیان کرو جو تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے داماد پر اور مہاجرین و انصار پر لگاتے ہو حالانکہ انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور ان میں سے کوئی بھی تم میں شامل نہیں ہے خوارج نے کہا کہ وہ تین باتیں ہیں۔ میں نے کہا کہ اچھا بیان کرو۔ کہنے لگے کہ ایک تو یہ ہے کہ علیؓ نے خدا کے معاملہ میں لوگوں کو ثالث بنایا حالانکہ اللہ فرماتا ہے "ان الحکم الا للہ" تو اس حکم الہی کے بعد آدمی کو حکم سے کیا تعلق رہا۔ میں نے کہا یہ تو ایک ہوا۔ اور کیا ہے؟ کہنے لگے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ علیؓ نے لوگوں سے قتال کیا مگر نہ مخالفوں کو غلام باندی بنایا اور نہ ان کا مال لیکر غنیمت ٹھہرایا تو ہم پوچھتے ہیں کہ دوسرا فریق اگر مومن تھا تو تم کو ان سے کیوں لڑایا اور اگر کافر تھا تو غلام باندی کیوں نہیں بنایا؟ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ علیؓ نے ثالثی فیصلہ کا عہدنامہ لکھواتے وقت امیر المومنین کا لقب اپنے نام سے مٹا دیا۔ پس اگر وہ امیر المومنین نہیں تو امیر الکافرین ہوئے جیسے کہ کافروں کے سردار ہوتے۔ میں نے کہا اسکے علاوہ تو کوئی اعتراض نہیں؟ انھوں نے کہا بس یہی ہیں۔ میں نے کہا پہلے اعتراض کا جواب سنئے:

اللہ تعالی نے ایک خرگوش کے معاملہ میں جس کی قیمت چوتھائی درہم ہوتی ہے دو مردوں کے حکم پر اس کا فیصلہ منحصر فرمایا ہے "یحکم بہ ذوا عدل منکم" اور اللہ تعالی نے شوہر و بیوی کے معاملہ میں فرمایا ہے "وان خفتم شقاق بینہما فابعثوا حکما من اہلہ وحکما من اہلہا" میں نے کہا تمہارے اعتراض کا جواب ہوگیا؟ کہنے لگے ہاں۔ اور اب رہا دوسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا تم اپنی ماں حضرت عائشہؓ کو اپنی باندی بناؤگے۔ اگر تم کہو کہ وہ ہماری ماں نہیں ہیں تب تو تم اسلام سے خارج ہوگئے اور اگر تم کہو کہ انکو باندی بنائیں گے تو خارج ہوگئے۔ فرمان باری ہے "وازواجہ امہاتہم" کہئے تمہارا جواب ہوگیا؟ کہنے لگے ہاں۔ رہا تیسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ جب صلح حدیبیہ میں حضرت نبی کریم نے مکہ سے صلح کی تھی تو آپ نے حضرت علیؓ سے فرمایا تھا لکھو "ہذا ما صالح علیہ محمد رسول اللہ" تو مشرکوں نے اس پر اعتراض کیا تو آنحضرت نے فرمایا کہ اے اللہ تو جانتا ہے کہ میں رسول اللہ ہوں پھر فرمایا کہ اے علی اسکو

شاہد ہے تو بہت ہے کہ آپ رسول اللہ نہیں تھے۔ ابن عباسؓ کی اس مکالمت سے خوارج میں سے دو ہزار آدمی توبہ کر کے واپس آ گئے اور باقی اپنی گمراہی پر مقتول ہوئے۔ یہ اُن کا بر بناء ضرورت مختصر تعارف ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

لنا وجوہٌ الاول ما مرّ من ان حقیقۃ الایمان ہو التصدیق القلبی فلا یخرج المؤمن عن الاتصاف بہ الا بما ینافیہ ومجرد الاقدام علی الکبیرۃ لغلبۃ شہوۃ او حمیۃ او انفۃ او کسل خصوصًا اذا اقترن بہ خوف العقاب ورجاء العفو والعزم علی التوبۃ لا ینافیہ

ترجمہ ہمارے استدلال میں چند طریقے ہیں، اول طریقہ وہ ہے جو عنقریب آ رہا ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے تو مومن تصدیق قلبی سے متصف ہونے سے خارج نہیں ہوگا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو اور محض اقدام گناہ کبیرہ پر شہوت غلبہ کی وجہ سے یا غیرت کی وجہ سے یا ننگ و عار کی وجہ سے یا کاہلی کی وجہ سے جب کہ اس کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا ارادہ ملا ہوا ہو تصدیق کے منافی نہیں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعوی پر تین قسم کے دلائل ہیں پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ گناہ کبیرہ سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو ایمان کے منافی ہے اور جب مومن نے گناہ کا ارتکاب کیا غلبہ شہوت کی وجہ سے جیسے زنا وغیرہ، یا غیرت قومی کی وجہ سے کوئی حرکت کر بیٹھا یا سستی کی وجہ سے نماز وغیرہ کو ترک کر دیا تو یہ منافی تصدیق نہیں کیوں کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں یعنی سزا کا خوف، معافی کی امید، توبہ کا ارادہ۔ یہ سب امور وجود تصدیق پر دال ہیں۔

نعم اذا کان بطریق الاستحلال والاستخفاف کان کفرًا لکونہ علامۃً للتکذیب

ترجمہ ہاں جب کہ گناہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر ہو اور ہلکا سمجھنے کے طریقہ پر ہو تو یہ کفر ہوگا اس کے تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے۔

تشریح یعنی اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کیا یا اس کی وقعت دل میں نہیں رہی تو چونکہ یہ تکذیب کی علامت ہے لہذا یہ منافی تصدیق ہے اس وجہ سے اس کو کفر کہا جائیگا۔

ولا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعُلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفرٌ۔

ترجمہ اور کوئی نزاع نہیں ہے اس مسئلہ میں کہ گناہوں میں سے بعض وہ ہیں جنکو شارع نے تکذیب کی علامت ٹھہرایا ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا (علامت تکذیب ہونا) ادلۂ شرعیہ سے معلوم ہوگیا ہو جیسے بت کو سجدہ کرنا، اور قرآن کو گندگیوں میں ڈالدینا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور ان کے مثل ان کاموں میں سے جن کا وہ دلائل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ کچھ گناہ ایسے ہیں جنکو شریعت میں تکذیب کی علامت شمار کیا گیا ہے تو جب تکذیب پائی گئی تو یہ تصدیق کے منافی ہے لہٰذا اب ان افعال کو کفر کہا جائیگا اس لئے ان افعال کا کفر ہونا اجماع سے ثابت ہے اور جو چیز اجماع سے ثابت ہو وہ ایسی ہی ہے جیسے کلام شارع سے ثابت ہو جیسے بتوں کو سجدہ کرنا، قرآن کریم کو گندگیوں میں پھینک دینا، کلمات کفریہ بولنا، اللہ کے ناموں میں سے کسی کے ساتھ استہزاء ایسے ہی کسی حکم شرعی کا استہزاء یہ سب کفر ہے۔

وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغي ان لا يصير المؤمن المقر المصدق كافراً بشيء من افعال الكفر والفاظه ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك

ترجمہ اور اسی تقریر سے حل ہو جاتا ہے وہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ مراد ہے تصدیق اور اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مؤمن جو مقر اور تصدیق کرنیوالا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے جب تک کہ اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

تشریح یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمان تصدیق قلبی ہے اور وہ موجود ہے تو بعض گناہوں کی وجہ سے آپ اسکو کافر کیوں کہتے ہیں جبکہ تصدیق برقرار ہے اور ابھی تکذیب یا شک اس کی جانب سے متحقق نہیں ہوا تو اس کا جواب دیا گیا کہ جب ان افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا تو چونکہ اجتماع نقیضین محال ہے لہٰذا جب تکذیب آئی تو تصدیق ختم ہوگئی اور کفر کے احکام جاری کر دیئے اسی وجہ سے صراحت تکذیب یا شک کے ان افعال کو کفر قرار دیا گیا ہے۔

الثالث اجماع الامة من عصر النبي عليه السلام الى يومنا هذا بالصلوة على من مات من اهل القبلة من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم الكبائر بعد الاتفاق على ان ذلك لا يجوز لغير المؤمن

ترجمہ (اور ہمارے نزدیک) تیسرا طریق استدلال امت کا اجماع ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے ہمارے زمانے تک اس شخص پر نماز جنازہ پڑھنے کے سلسلہ میں جو اہل قبلہ میں سے بغیر توبہ کے مرجائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے مرتکب کبائر کو جاننے کے باوجود اس بات پر متفق ہونے کے ساتھ ساتھ کہ یہ (نماز جنازہ وغیرہ) غیر مومن کے لئے جائز نہیں ہے۔

تشریح یہ ہماری تیسری دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے آج تک امت کا اس بات پر اجماع و اتفاق ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ بغیر توبہ کے مرجائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اس کے لئے دعا کی جاتی ہے اور استغفار کیا جاتا ہے جبکہ یہ بھی مسلّم بات ہے کہ نماز جنازہ فقط مومن ہی کی ہوتی ہے اور اسی کے لئے دعا ہوتی ہے اور استغفار ہوتا ہے اگرچہ لوگ یہ بھی جانتے ہوں کہ یہ مرتکب کبیرہ ہے تب بھی اس کی نماز جنازہ پڑھتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ مومن ہی ہوتا ہے گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مؤمن وهو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق۔

ترجمہ اور معتزلہ نے دو طریقوں پر حجت پکڑی ہے اول یہ کہ امت اپنے اس بات پر متفق ہونے کے ساتھ کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں مختلف ہیں کہ وہ مومن ہے اور یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے یا کافر ہے یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے یہ حسن بصریؒ کا قول ہے تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔

تشریح یہاں سے شارحؒ معتزلہ کی دو دلیلیں پیش فرما کر دونوں کا جواب دیں گے پہلی دلیل یہ ہے کہ امت کا اس پر تو اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں پھر آگے اختلاف ہے۔ اہل سنت والجماعت نے اسے مومن کہا اور خوارج نے اسے کافر کہا اور حسن بصریؒ نے

نے اسے منافق کہا لہٰذا ہم نے اس قول کو لے لیا جس پر سب کا اتفاق ہے اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ معتزلہ کا پہلا استدلال تمام ہو گیا۔

وَالجواب انّ هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السّلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلاً

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ یہ گھڑنا ہے ایسے قول کا جو اجماع سلف کے مخالف ہے یعنی منزلۃ بین المنزلتین کا ہونا تو یہ باطل ہوگا۔

تشریح: شارح نے جواب دیا کہ واہ بھائی معتزلہ! خوب بات کہی، مگر یہ بھول گئے کہ تمہاری یہ بات اجماع امت کے خلاف ہے۔ کیا امت میں سے کوئی منزلۃ بین المنزلتین کا قائل ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ خلاف اجماع جو بات گھڑی جاتی ہے وہ باطل ہوتی ہے۔

تنبیہ: حضرت حسن البصریؒ بڑے بزرگ محدث اور مفسر اور بہت بڑے فقیہ ہیں ان کے بارے میں ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ مرتکب کبیرہ کو منافق کہیں اس لئے کہ نفاق کفر مبطن کو کہتے ہیں جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زبان سے اسلام ظاہر کرے اور اندر کفر بھرا ہوا ہو، تو ایسے بڑے محدث پر نفاق کا مخفی ہونا یہ امر مستبعد ہے لہٰذا حق یہ ہے کہ نفاق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) نفاق فی التصدیق (۲) نفاق فی العمل۔ انواع کفر میں سب سے بدترین نوع نفاق فی التصدیق ہے۔ اسی لئے ارشاد باری ہے انّ المنافقين في الدرك الاسفل من النار۔ اور نفاق فی العمل طاعات کا ترک ہے اور خلوص عمل کے سلسلہ میں ظاہر و باطن کا عدم اتفاق ہے اور یہ کفر نہیں اور یہی حضرت حسن البصریؒ کی مراد ہے اور اسی پر اصطلاح شریعت کی ہے ماخوذ ہے۔ حدیث میں ہے "اَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا اِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ وَاِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَاِذَا خَاصَمَ فَجَرَ" (متفق علیہ) بہرحال جس شخص کو حضرت حسن البصریؒ نے منافق کہا ہے وہ ان کے نزدیک مخلد فی النار نہیں۔ تو ان کا مسلک جمہور اہل سنت والجماعت کے مخالف نہیں۔ فتدبر

الثّانی انّہ ليس بمؤمن لقوله تعالىٰ "افمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا" جعل المؤمن مقابلاً للفاسق وقوله عليه السّلام لا يزني الزّاني وهو مؤمن وقوله عليه السّلام لا ايمان لمن لا امانة له ولا كافر لما تواتر ان الامّة كانوا لا يقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدّين ويدفنونه في مقابر المسلمين.

ترجمہ: دوسرا استدلال یہ ہے کہ وہ مومن نہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا کہ مومن کو فاسق کا مقابل ٹھہرایا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان لا یزنی الزانی الخ کی وجہ سے اور حضور کے فرمان لا ایمان لمن لا امانۃ لہ کی وجہ سے۔ اور نہ وہ کافر ہے جیسا کہ خوارج کہتے ہیں کیونکہ بطریق تواتر یہ بات ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہیں کرتی تھی اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتی تھی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتی ہے۔

تشریح: یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے جس میں انھوں نے یہ ثابت کیا ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے کافر نہ ہونے پر انھوں نے اجماع سے استدلال کیا ہے اور مومن نہ ہونے پر کچھ احادیث اور آیتوں سے استدلال کیا ہے یہاں شارح نے ایک آیت اور دو حدیثیں ان کے استدلال میں بیان کی ہیں۔ آیت "افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا" کیا بھلا وہ شخص جو ایمان والا ہے اس شخص کے برابر ہو جو نافرمان ہے کافر یعنی بھلا مومن اور بے ایمان کا انجام برابر ہو جائے تو سمجھو کہ خدا کے یہاں بالکل اندھیر نگری ہے۔ العیاذ باللہ، تو معتزلہ کے استدلال کا ماحصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں مومن اور فاسق میں تقابل ثابت کیا گیا ہے اور یہ مقابلہ مغایرت پر دلالت کرتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ فاسق غیر مومن ہے اس سے فاسق کا مومن نہ ہونا ثابت ہو گیا۔

پہلی حدیث "لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن ولا یسرق السارق حین یسرق وھو مؤمن ولا یشرب الخمر حین یشربھا وھو مؤمن" (رواہ البخاری ومسلم عن ابی ہریرۃ) اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ مذکورہ گناہوں کے کرنے سے ایمان جاتا رہتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے۔

دوسری حدیث "لا ایمان لمن لا امانۃ لہ" (رواہ البیہقی عن انس) اس سے بھی معلوم ہوا کہ امانت کی حفاظت نہ کرنے پر ایمان نہیں رہتا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں۔ یہ تین دلیلیں جو مرتکب کبیرہ کے مومن نہ ہونے پر دی گئی ہیں اور وہ کافر بھی نہیں اس کی دلیل اجماع امت ہے کیونکہ بطریق تواتر امت کا یہ عمل چلا آیا ہے کہ مرتکب کبیرہ کو نہ قتل کرتے اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے چلے آئے ہیں۔ جب مذکورہ دلائل سے مرتکب کبیرہ کا مومن ہونا ثابت ہوا اور نہ کافر ہونا تو منزلۃ بین المنزلتین ثابت ہو گیا۔

والجواب ان المراد بالفاسق فی الآیۃ ھو الکافر فان الکفر من اعظم الفسوق والحدیث وارد علی سبیل التغلیظ والمبالغۃ فی الزجر عن المعاصی بدلیل الآیات والاحادیث الدالۃ علی ان الفاسق مؤمن حتی قال علیہ السلام لابی ذر لما بالغ فی السؤال

وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر۔

ترجمہ: اور جواب یہ ہے کہ مراد فاسق سے آیت میں وہ کافر ہے اس لیے کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور حدیث وارد ہوئی ہے تغلیظ کے طریقہ پر اور معاصی سے زجر کرنے میں مبالغہ کرنے پر اور آیات اور احادیث کی دلیل سے جو دلالت کرنے والی ہیں اس بات پر کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ فرمایا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر سے جبکہ انھوں نے سوال میں مبالغہ کیا وَإِنْ زَنیٰ وَإِنْ سَرَقَ عَلیٰ رَغْمِ أَنْفِ أَبِی ذَرٍّ۔

تشریح: یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں۔ جزء ثانی میں تو ان کا ہمارے ساتھ اتفاق ہے یعنی کافر نہیں لہٰذا اس کا جواب دینے کی ضرورت نہیں پہلے جزء میں اختلاف ہے یعنی ان کے نزدیک مومن نہیں تو آیت کا جواب یہ دیا کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ بِأَنَّ المُطْلَقَ إِذَا أُطْلِقَ يُرَادُ بِهِ الفَرْدُ الكَامِلُ: اور فسق کا فرد کامل کفر ہے، آیت کا سیاق و سباق بتا رہا ہے کہ یہاں مومنین اور کفار کا تقابل مقصود ہے اور دونوں حدیثوں کا جواب یہ دیا کہ یہ مبالغہ فی الزجر پر محمول ہیں۔ اس کی کیا دلیل ہے؟ اس کی دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں فاسق کو مومن کہا گیا ہے تو آیت ماقبل میں مذکور ہو چکی ہیں یہاں شارح نے ایک حدیث نقل فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ زانی اور چور بھی مومن ہیں اور اسی وجہ سے جنت میں ضرور جائیں گے اگرچہ گناہوں کی سزا بھگتنے کے بعد جائیں۔ حدیث یہ ہے:

مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ ثُمَّ مَاتَ عَلیٰ ذٰلِكَ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ قُلْتُ وَإِنْ زَنیٰ وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنیٰ وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنیٰ وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنیٰ وَإِنْ سَرَقَ قُلْتُ وَإِنْ زَنیٰ وَإِنْ سَرَقَ قَالَ وَإِنْ زَنیٰ وَإِنْ سَرَقَ ثُمَّ قَالَ فِی الرَّابِعَةِ عَلیٰ رَغْمِ أَنْفِ أَبِی ذَرٍّ (رواہ البخاری ومسلم)

رغم کے معنی ہیں خاک آلود ہونا، اور رغم الانف مراد ہے ذلت سے۔ بہرحال اس حدیث سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں اور خارج از ایمان نہیں اسی وجہ سے تو جنت میں جائیگا۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ اگر کوئی حدیث اس سے متعارض معلوم ہو تو اس کی تاویل کی جائے اسکو زجر پر اور تشدید پر محمول کر لیا جائے۔ باقی اس حدیث کے پورے نکات اور دیگر حدیثوں کے تفصیلی جوابات کیلئے مرقات اور التعلیق الصبیح دیکھئے۔

وَاحْتَجَّتِ الْخَوَارِجُ بِالنُّصُوصِ الظَّاهِرَةِ فِی أَنَّ الْفَاسِقَ كَافِرٌ كَقَوْلِهِ تَعَالیٰ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ وَقَوْلِهِ تَعَالیٰ وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ وَفِی أَنَّ الْعَذَابَ مُخْتَصٌّ بِالْكَافِرِ كَقَوْلِهِ تَعَالیٰ إِنَّ الْعَذَابَ عَلیٰ مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّیٰ لَا يَصْلٰهَا إِلَّا الْأَشْقَی الَّذِی كَذَّبَ وَتَوَلّیٰ وَقَوْلِهِ تَعَالیٰ إِنَّ الْخِزْیَ الْيَوْمَ وَالسُّوْءَ عَلَی الْكَافِرِينَ إِلیٰ غَيْرِ ذٰلِكَ وَالْجَوَابُ أَنَّهَا مَتْرُوكَةُ الظَّاهِرِ لِلنُّصُوصِ الْقَاطِعَةِ عَلیٰ أَنَّ مُرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ لَيْسَ بِكَافِرٍ وَالْإِجْمَاعِ الْمُنْعَقِدِ عَلیٰ ذٰلِكَ عَلیٰ مَا مَرَّ وَالْخَوَارِجُ خَوَارِجُ عَمَّا انْعَقَدَ عَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ فَلَا اعْتِدَادَ بِهِمْ۔

ترجمہ: اور استدلال کیا ہے خوارج نے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ فاسق کافر ہے۔ جیسے فرمان باری وَمَن لم يحكم الخ اور جیسے فرمان باری وَمَن كفر الخ اور جیسے فرمان نبی علیہ السلام مَن ترك الصلوٰة الخ۔ اور اصولیوں نے استدلال کیا ہے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ عذاب کافر کے ساتھ مختص ہے جیسے فرمان باری ان العذاب الخ اور لا يصلاها الخ اور جیسے فرمان باری ان الخزي وغیرہ۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص متروک الظاہر ہیں ان نصوص کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس سلسلہ میں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے اور اس اجماع کی وجہ سے جو اس پر منعقد ہو چکا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور خوارج خارج ہیں اس جماعت سے جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے تو ان کا کوئی شمار نہیں ہے۔

تشریح: شارح نے یہاں خوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے۔ خوارج کی دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بعض نصوص قرآنیہ اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کافر ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ بعض عصاۃ مومنین کو بھی عذاب ہوگا اور قرآن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عذاب صرف کفار ہی کو ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو آپ مسلمان اور معذب کہتے ہیں وہ مسلمان نہیں ہیں بلکہ کافر ہیں، اگر مسلمان ہوتے تو ان کو عذاب ہی نہ ہوتا تو گویا خوارج کی دلیلوں کے دو جزء ہو گئے پہلے فاسق کے کفر کا اثبات اور دوسرا عذاب کا کفار کیلئے مخصوص ہونا۔ شارح نے ہر جزء پر تین تین دلیلیں پیش کی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

پہلی آیت: وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ۔ اور جو کوئی حکم نہ کرے اس کے موافق جو اللہ نے اتارا سو وہی لوگ ہیں کافر۔ ما انزل اللہ کے موافق حکم نہ کرنے سے غالباً یہ مراد ہے کہ منصوص حکم کے وجود ہی سے انکار کر دے اور اس کی جگہ دوسرے احکام اپنی رائے اور خواہش سے اضافہ کرلے جیسا کہ یہود نے حکم رجم کے متعلق کیا تھا تو ایسے لوگوں کے کافر ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر مراد یہ ہو کہ ما انزل اللہ کو عقیدۃً ثابت مان کر پھر فیصلہ عملاً اس کے خلاف کرے تو کافر سے مراد عملی کافر ہوگا یعنی اس کی عملی حالت کافروں جیسی ہے۔

خوارج نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ عدم حکم سے مراد عدم عمل ہے اور پھر عدم عمل کی وجہ سے اس کو کافر کہا گیا ہے لہٰذا ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ تارک عمل (مرتکب کبیرہ) کافر ہے۔ مگر جو تفسیر احقر نے بیان کی ہے اس سے معلوم ہو گیا کہ آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہ آیت یہود کے متعلق نازل ہوئی جنہوں نے تورات کے حکم رجم کا انکار کیا یا عدم عمل سے مراد عدم تصدیق یا استحسانات کے طریقہ پر عدم عمل ہے۔

دوسری آیت: وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ۔ اور جو کوئی ناشکری کرے گا اس کے بعد سو وہی لوگ ہیں نافرمان۔ یعنی ایسے انعامات عظیمہ کے بعد ناشکری کرنا بہت بڑے نافرمان اور بیکڑ مجرم کا کام ہے۔ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو کوئی خلفاء راشدین کی خلافت اور ان کے فضل و شرف سے منکر

ہوا ان الفاظ سے اس کا حال سمجھا گیا۔ مگر خوارج اس سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ ضمیر فصل خبر کا مبتدا پر قصر کرنے کیلئے آتی ہے تو آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر فاسق کافر ہے اور یہی مدعا ہے مگر استدلال مخدوش ہے۔ پیچھے سے پوری آیت دیکھنے سے اور معنی مفہوم ہوتے ہیں جیسے ہم تفسیر میں اشارہ کر چکے ہیں۔ جیسی یا تو اس میں طاعنین علما یا بعضہ کی سوء حالی کا ذکر ہے۔ اور اگر یہی معنی لئے جائیں جن پر خوارج کو ضد ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ یہ حکم تعلیق نہیں ہے بلکہ مبالغہ کیلئے ہے ورنہ کافر یہ ان سے پہلے فاسق نہ ہوتا بلکہ فاسق ہونا منحصر ہو جاتا مرتد ہونے کی صورت میں حالانکہ یہ خلاف اجماع ہے۔ یا یہاں کفر سے کفران نعمت مراد ہے اسی وجہ سے بعض اکابر کا فرمان ہے کہ اس نعمت کی مت سے پہلے ناشکری کرنیوالے حضرت عثمانؓ کے قاتلین ہیں یا یہ مراد ہے کہ یہی لوگ فسوق کے اندر کامل ہیں اور کامل الفسق کافر ہی ہوتا ہے لہذا استدلال درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل حدیث: مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّدًا فَقَدْ كَفَرَ (رواہ الطبرانی فی المعجم الاوسط)

مگر اس حدیث سے بھی ان کا استدلال درست نہیں مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے۔ (۱) ترک سے مراد فرضیت کا انکار ہے (۲) متعمد کے معنی استحلال ترک یا استہانت کے ہیں (۳) کفر سے مراد کفران نعمت ہے کہ مقابل ایمان ہے (۴) یہ ارشاد تغلیظ و تہدید پر محمول ہے (۵) اس کے معنی قارب الکفر کے ہیں جب کوئی شہر میں داخل ہونے کے قریب ہو جائے تو بولتے ہیں دخل البلد (۶) بقول امام شافعیؒ یہ مطلب ہے کہ وہ مباح الدم ہونے میں کفار کے مشابہ ہو گیا۔ اتنی وجوہات کے ہوتے ہوئے استدلال کیسے درست ہوگا۔ یہ خوارج کے جز اول کے دلائل مع انکی تردید آ چکے ہیں۔ اب جزء ثانی کے دلائل دیکھئے۔

پہلی دلیل: إِنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى۔ پوری آیت اس طرح ہے إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلٰى مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلّٰى۔ یعنی ہم کو یہ وحی ہوئی ہے کہ عذاب اس پر ہے جو جھٹلائے اور منہ پھیرے یعنی جو ہماری بات مان کر سیدھی راہ چلے گا اس کیلئے دونوں جہان میں سلامتی ہے اور جو تکذیب اور اعراض کریگا اس کیلئے عذاب یقینی ہے خواہ صرف آخرت میں ہو یا دنیا میں بھی۔ اب تم اپنا انجام سوچ کر جو راستہ چاہو اختیار کر لو۔ تو خوارج نے اس سے اس طرح استدلال کرنے کی کوشش کی ہے کہ مسند الیہ کی تعریف مسند الیہ کو مسند کے لئے منحصر کیا جائے ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ عذاب فقط مکذب ہی کو ہوگا اور کو نہ ہوگا۔ اور چونکہ فساق کو معذب ہونا بھی مسلم ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ وہ بھی مکذب ہوگئے اور جب مکذب ہوئے تو کافر ہو گئے مگر استدلال مخدوش ہے جس کی وجوہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) یہ قاعدہ مذکورہ جس سے انحصار پیدا ہوتا ہے وہ آیت میں مفقود ہیں۔ فلا یصح الاستدلال (۲) العذاب میں الف لام عہد خارجی کا ہے یعنی عذاب دائمی اور الف لام میں اصل عہد خارجی ہے۔ کذا حقق فی التلویح۔

(۳) عذاب مکذب ہی کیلئے تو ہے اور مرتکب کبیرہ اللہ اور اس کے رسول کا مکذب کب ہے۔ اس پر خوارج کا یہ

قول کر فاسق مکذب ہی ہے باطل ہے کیونکہ سزا کا خوف امید عفو اور ارادۂ توبہ منافی تکذیب موجود ہے۔
جزء ثانی کی دوسری دلیل فَأَنْذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ سو میں نے تم کو ایک بھڑکتی ہوئی آگ سے ڈرا دیا اس میں وہی داخل ہوگا جو بڑا بدبخت ہے جس نے جھٹلایا اور منہ پھیرا۔ ایک بھڑکتی ہوئی آگ سے شاید دوزخ کا وہ طبقہ مراد ہے جو بڑے بڑے مجرموں اور بدبختوں کے لیے مخصوص ہے وہی ہمیشہ کے لئے اس میں رہے گا پھر کبھی نکلنا نصیب نہ ہوگا۔ کذا فی التسہیل۔
یہاں بھی خوارج نے ایسے ہی استدلال کیا ہے کہ دوزخ میں صرف مکذب ہی داخل ہوگا اور مکذب کافر ہوتا ہے اور مرتکب کبیرہ بھی مکذب ہے مگر ہم اس کا جواب دے چکے ہیں۔
جزء ثانی کی تیسری دلیل إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ یعنی قیامت کے دن ذلت و رسوائی کافرین ہی کی ہوگی۔ خوارج کا استدلال یہ ہے کہ آیت میں عذاب اور رسوائی فقط کافروں کے لئے بتلائی گئی ہے اور بعض عصاۃ کا عذاب مسلم ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ بھی کافر ہیں مگر جواب وہی ہے جو گذر چکا ہے کہ آیت میں الف لام عہد خارجی کا ہے جس سے عذاب دائمی اور دائمی ذلت فقط کفار کی ہوگی اور [illegible] فیہ کلام المتوالی کے طریقہ پر جب عصاۃ مومنین کو بعد عذاب راحت ملے گی تو گویا عذاب ہوا ہی نہیں۔
شارح نے خوارج کی ساری دلیلوں کا یہ جواب دیا کہ یہ سب نصوص متروک الظاہر ہیں (یعنی ان کا مطلب وہ ہے جو ہم ہر دلیل کے تحت ذکر کر چکے ہیں) اور ان کے متروک الظاہر ہونے کی دلیل وہ نصوص ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے نیز نصوص کے ساتھ ساتھ امت کا اجماع ہے جس کا ذکر ماقبل میں گذر چکا ہے۔
سوال:- جب خوارج نے اتفاق نہیں کیا تو اجماع کیسے ہوگیا؟
شارح نے جواب دیا کہ خوارج کا وجود تو بعد میں ہوا ہے اس سے پہلے ہی امت کا اجماع جب ہو چکا تو خوارج کا اختلاف اجماع کو مضر نہ ہوگا۔ یا یہ مطلب ہے کہ اجماع جو حجت ہے وہ اہل حق کا ہوتا ہے اور خوارج ان میں سے نہیں ہیں لہذا ان کے اختلاف و عدم اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی کو شارح نے اپنے الفاظ تعبیر کیا والخوارج خوارج عما انعقد علیہ الاجماع۔ پہلے خوارج میں اصطلاحی معنی مراد ہیں اور ثانی میں لغوی معنی مراد ہیں۔

والله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کریگا اس بات کو کہ اس کے ساتھ شرک کیا جائے اجماع مسلمین کے ساتھ لیکن علماء نے اس بارے میں اختلاف کیا ہے کہ یہ عقلاً جائز ہے یا نہیں، تو کچھ حضرات ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقلاً جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت شرک) دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور کچھ ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقلاً ممتنع ہے اسلئے کہ حکمت کا تقاضہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان فرق کرنا ہے۔

تشریح مصنفؒ کا یہ فرمان آیت قرآن سے اقتباس ہے ارشاد باری ہے اِنَّ اللّٰہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَیَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِکَ لِمَنْ یَّشَآءُ۔ اسی وجہ سے تمام اہل قبلہ خواہ اہلسنت ہوں یا ان کے علاوہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مشرک و کافر کی مغفرت نہیں ہوگی، پھر اختلاف اس میں ہے کہ کافر کی مغفرت عقلاً ممکن ہے یا نہیں، تو اشعریؒ کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً تو ممکن ہے مگر اس کا وقوع نہیں ہوگا اسلئے کہ اللہ کی جانب سے کوئی چیز بھی قبیح نہیں ہوتی اگر وہ تمام کفار کو معاف کرکے جنت میں داخل کرتا تو جائز تھا کیونکہ وہ مالک ہے جو چاہے سو کرے مگر چونکہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی مغفرت نہ ہوگی اب اس میں تخلف نہ ہوگا اور ان کی بخشش نہ ہو سکے گی۔ اگرچہ عقلاً ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک کافر کی مغفرت عقلاً بھی ممتنع ہے کیونکہ حکمت الٰہی کا تقاضہ ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان تفریق کرے اور اگر دونوں فریق کی مغفرت کر دی گئی تو تفریق کہاں رہی اور امتیاز کہاں ہوا اور اس کی بنیاد اسی سابق اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک تفریق واجب ہے۔ اور اشاعرہ کے نزدیک اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے مگر شارحؒ کا بیان کچھ موہم ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید دونوں قول اہلسنت ہی کے ہیں اس وجہ سے شارحؒ کیلئے مناسب تھا کہ اس کو معتزلہ کی جانب منسوب کرکے انکی مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کرتے تاکہ التباس دور ہو جاتا لیکن یہ ممکن ہے کہ شارحؒ نے اسلئے یہ طریقہ اختیار نہ کیا ہو کہ یہی قول بعض ماتریدیہ کا بھی ہے اسی وجہ سے شارحؒ نے ان دلائل کی تردید نہیں کی۔

تنبیہ :- یہاں شرک سے مراد مطلق کفر ہے جو تقابل کے قرینہ سے مفہوم ہے اور آیت میں شرک سے تعبیر کیا ہے اسلئے کہ کفار مکہ مشرکین تھے اور وہی آیت کے مخاطب ہیں۔ اگر کوئی شخص اللہ کے ساتھ شرک نہ کرے اور نبوت کا انکار کرے وہ بھی کافر ہے، جس شخص میں ایمان نہ ہو وہ کافر ہے، اور جو دل میں کفر اور ظاہر میں ایمان رکھے وہ منافق ہے، اور اگر ایمان کے بعد اس سے پھر جائے تو یہ مرتد ہے اور اگر دو معبودوں کو مانتا ہے تو مشرک ہے، اور اگر کسی دین کی جانب انتساب رکھے تو کتابی ہے اور اگر دہر کی قدامت کا قائل ہو اور حوادث کو اس کی جانب منسوب کرتا ہو وہ دہری ہے اور جس کی مذکورہ کیفیت اعتراف نبوت اور اظہار شرع کے ساتھ ساتھ ہو تو وہ زندیق ہے۔ بہر حال کفار جس قسم کے بھی ہوں انکی مغفرت نہ ہوگی۔

ایسی ہی لذت حاصل کریگی جیسے اہل جنت درختوں کے سایہ سے اور حوران جنت کے ساتھ متلذذ ہوتے ہیں۔
اور تعجب یہ ہے کہ حافظ ابن تیمیہ اتنے بڑے محدث ہونیکے باوجود اس کے قائل ہوگئے اور استدلال میں کہا
کہ تعذیب ابدی ارحم الراحمین سے بعید ہے نیز ارشاد باری لا تقنطوا من رحمۃ اللہ ان اللہ یغفر الذنوب
جمیعا انہ ہو الغفور الرحیم۔
اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ فرمان باری ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ کے مقابلہ میں یہ فرمان زیادہ موکد ہے
لہٰذا یہی واجب العمل ہوگا اور دونوں کے درمیان تعارض اس طرح ختم ہو جائیگا کہ ان کو اللہ تعالیٰ عذاب
دیگا پھر ان کی سزا مکمل ہونے سے پہلے ان کو چھوڑ دیگا تو مغفرت اور عدم مغفرت دونوں صادق
ہوگئیں اور آیات خلود کی ان لوگوں نے یہ تاویل کی ہے کہ اس سے مکث طویل مراد ہے۔ آخری قول کو
صاحب نبراس نے صاحب فتوحات مکیہ شیخ محی الدین ابن العربی کی جانب منسوب کیا ہے مگر یہ انتساب
غلط ہے۔ علامہ شعرانی نے الیواقیت والجواہر میں متعدد جگہ صراحۃً کہا ہے کہ یہ قول شیخ کا نہیں ہے۔
بہرحال یہ تینوں جمہور امت کے خلاف ہیں اور یہ قول کفر ہے بلکہ اجماع امت کفار کے حق میں خلود فی النار
کا ہے اور اجماع سے ہٹنا غلط ہے۔ اتبعوا السواد الاعظم کا ورود فی الحدیث۔ ؎

نہیں آتیں جو جھڑیاں گلہ انوں کی یہ راہوں میں سحر میں ہڈیاں انکی ملا کرتی ہیں راہوں میں

مگر اولیاء کرام کی شان میں اور علماء محققین کی شان میں بھی گستاخی مناسب نہیں کف لسان ضروری
ہے البتہ قول غلط کی تردید ضروری ہے۔

ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة او بدونها خلافاً للمعتزلة وفي تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته والاحاديث الدالة في هذا المعنى كثيرة

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ مغفرت کردیگا شرک کے علاوہ جس کی چاہے گا صغائر اور کبائر میں سے توبہ کے ساتھ یا بغیر توبہ کے معتزلہ کا اختلاف ہے اور حکم کے بیان کرنے میں لحاظ ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور احادیث اس معنی میں بکثرت ہیں۔

تشریح: یعنی اللہ تعالیٰ مشرک کو تو معاف نہیں کریگا اس کے علاوہ جتنے بھی گناہ ہیں خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ جس کیلئے چاہے گا معاف کردے گا سب کے لئے نہیں فرمایا بلکہ مشیت پر رکھا ہے جس کیلئے چاہے گا۔ اگر میں یہ کہوں کہ یہ تقیید ممکن نظر ہے اگرچہ جہت قصد مذکور نہیں ہے مگر ارادہ تقیید کے پیش نظر ممکن نہ ہونے میں بھی کلام نہیں ہے (کما لا یخفی) تو کہے جائیگا جس میں طرفین کی

اور وہ بھی بعض کے حق میں تو کون بیوقوف ہوگا جسکو یہ شبہ ہوگا کہ اس مغفرت کا مستحق ہوں گا اس کا ظن بھی حاصل نہیں علم ویقین ہونا تو دور کی بات ہے اور پھر جن نصوص کے اندر وعیدات وارد ہوئی ہیں ان میں سخت تہدید اور ڈانٹ ڈپٹ ہے جو ہر ایک کی ہوا خراب کرنے کے لئے کافی ہے لہذا تمہارا یہ استدلال تو غلط ہے لہذا بات وہی ہے جو ہمارا مسلک ہے کہ چاہے وہ معاف کر دے اور چاہے سزا دے اس کی مشیت پر ہے۔
اور بقول تعبیر یغفر ما دون ذلک الخ محکم ظاہر ہے جو نقطہ وجوب اور مقاتح کی نفی کے لئے ہے جب وجوب کی نفی ہو گئی تو اثر جسم پر قرار ہے۔ فتدبر

وَيَجُوزُ العقابُ على الصغيرة سواءٌ اجتنب مرتكبها الكبيرةَ ام لا لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الى غير ذلك من الآيات والاحاديث.

ترجمہ اور جائز ہے سزا دینا صغیرہ پر خواہ اس کا مرتکب کبیرہ سے بچے یا نہ بچے اس صغیرہ کے داخل ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء کے تحت میں۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان لا یغادر صغیرۃ الخ کی وجہ سے۔ اور احصاء سوال اور مجازاۃ کے لئے ہوتی ہے اسکے علاوہ دیگر آیات اور احادیث۔

تشریح یعنی اگر اللہ چاہے تو شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کو معاف کردیگا اور اگر چاہے تو صغائر کے اوپر بھی گرفت کر سکتا ہے۔ گناہ صغیرہ کی دو صورتیں ہیں۔ (۱) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ (۲) گناہ کبیرہ سے نہ بچتا ہو۔ دونوں صورتوں میں صغیرہ پر عقاب ہو سکتا ہے یہ قضیہ بھی ممکنہ خاصہ ہے جہاں فریقین کے عدم استحالہ کو ثابت کرنا مقصود ہے یعنی عقاب ضروری بھی نہیں اور ممتنع اور محال بھی نہیں معافی بھی ہو سکتی ہے اور گرفت بھی ہو سکتی ہے۔ اس پر شارح دو دلیلیں پیش فرمائی ہیں۔ (۱) آیت مذکورہ یعنی ان اللہ لا یغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء کیونکہ اس میں باری تعالیٰ نے یہی فرمایا ہے کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جسکو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے اور غیر شرک میں جیسے کبیرہ داخل ہے ایسے ہی صغیرہ بھی داخل ہے تو عفو صغیرہ میں بھی امکان خاص ثابت ہو گیا اور یہی مصنف کو مقصود ہے۔

فائدہ: غیر شرک عام ہے جس کے دو فرد ہیں (۱) صغیرہ (۲) کبیرہ اور عام کی مغفرت تقریر مذکور کے مطابق بطریق امکان خاص (زمشیت الٰہی) ہے اور یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جو حکم عام کا ہوتا ہے وہ خاص کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا خاص (صغیرہ) بھی تحت الحکم داخل ہے یعنی معافی بھی ہو سکتی ہے اور تعذیب بھی ہو سکتی ہے۔

دوسری آیت :۔ وَوُضِعَ الْكِتٰبُ فَتَرَى الْمُجْرِمِيْنَ مُشْفِقِيْنَ مِمَّا فِيْهِ وَيَقُوْلُوْنَ يٰوَيْلَتَنَا مَالِ هٰذَا الْكِتٰبِ لَا يُغَادِرُ صَغِيْرَةً وَّلَا كَبِيْرَةً اِلَّآ اَحْصٰهَا ۔ رکھا جائیگا حساب کا کاغذ پھر تو دیکھے گا مجرموں کو ڈرتے ہیں اس سے جو اس میں لکھا ہے اور کہتے ہیں ہائے خرابی کیسا ہے یہ کاغذ نہیں چھوڑی اس نے چھوٹی بات اور نہ بڑی مگر اس نے تو ساری گھیر ڈالی :- یعنی اعمالنامہ سب کے ہاتھوں میں دیدیا جائے گا اس میں اپنے گناہوں کی فہرست پڑھ کر مجرم خوف کھائیں گے کہ دیکھئے آج کیسی سزا ملتی ہے ذرہ ذرہ عمل آنکھوں کے سامنے ہوگا اور ہر ایک چھوٹی بڑی نیکی بدی اعمالنامہ میں درج پائیں گے۔

جب آیت کی تفسیر معلوم ہوگئی تو اب استدلال سمجھئے کہ احصاء (گھیرا) کیوں ہوگا اسلئے تاکہ اس پر بازپرس ہو اور پھر سزا ہو لہذا مدعا ثابت ہوگیا۔

سوال :- حضور والا یہی بات ہے کہ احصاء مجازاۃ کیلئے ہوتا ہے اس سے تو عقاب کا وجوب ثابت ہوتا ہے جو آپ کے مسلک کے خلاف ہے۔

جواب (۱) :- شارح کے کلام کی مراد یہ ہے کہ احصاء اس فعل کا ہوگا جو فی نفسہٖ مجازاۃ کے لائق ہو یعنی وجوب و امتناع سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس جواز ثابت ہوتا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

جواب (۲) :- غایت شیٔ کو مستلزم نہیں ہوا کرتی جیسے میں نے بیٹھنے کیلئے چارپائی بنائی حالانکہ وہاں اس کا بیٹھنا ضروری نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ چارپائی ایسی چیز ہے جس پر بیٹھا جاسکتا ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ اور بھی آیات و احادیث ہیں جو جواز عقاب صغیرہ پر دال ہیں۔ جیسے مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ اور جیسے وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ اور ان سب میں اوضح بیان حضرت سعد ابن معاذ انصاریؓ کو قبر کا دبوچنا ہے قطرات بول کی وجہ سے جبکہ وہ صاحب تقویٰ اور صاحب مناقب عظیمہ ہیں۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ اِلٰى اَنَّهٗ اِذَا اجْتَنَبَ الْكَبَائِرَ لَمْ يَجُزْ تَعْذِيْبُهٗ لَا بِمَعْنٰى اَنَّهٗ يَمْتَنِعُ عَقْلًا بَلْ بِمَعْنٰى اَنَّهٗ لَا يَجُوْزُ اَنْ يَّقَعَ لِقِيَامِ الْاَدِلَّةِ السَّمْعِيَّةِ عَلٰى اَنَّهٗ لَا يَقَعُ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ۔

ترجمہ اور گئے ہیں بعض معتزلہ اس بات کی جانب کہ جب وہ کبائر سے بچے گا تو اسکو عذاب دینا جائز نہیں اس معنی کر نہیں کہ یہ عقلاً ممتنع ہے بلکہ اس معنی میں کہ وقوع جائز نہیں دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس کا وقوع نہیں ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّاٰتِكُمْ۔

تشریح بعض معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ جب بندہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے بچے گا تو اسکی تعذیب جائز نہیں ہے اور انکی مراد اس عدم جواز سے امتناع عقلی نہیں بلکہ مراد یہ ہے کہ اس کا وقوع نہیں ہوگا؛ اسلئے کہ دلائل نقلیہ سے یہی پتہ چلتا ہے کہ اس تعذیب کا وقوع نہیں ہوگا۔ انھوں نے استدلال میں ایک آیت پیش کی ہے اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ: اگر تم ان کبائر سے بچو گے جن سے تم کو منع کیا گیا ہے تو ہم تمہاری سیئات کو مٹا دینگے۔ اس سے ثابت ہوا کہ جب گناہ کبیرہ سے اجتناب کیا جائے تو صغائر معاف ہو جاتے ہیں۔

تنبیہ ۱: معتزلہ نے اپنی کم فہمی کی وجہ سے اس آیت سے یہ سمجھ لیا کہ اگر کبیرہ گناہوں سے بچتے رہو گے یعنی کبیرہ گناہ ایک بھی نہ کرو گے تو پھر بعض صغیرہ گو کتنی ہی ہوں ضرور معاف کر دی جائیں گے اور اگر صغائر کے ساتھ کبیرہ بیشک اگرچہ ایک ہی ہو شامل ہو گیا تو اب معافی ممکن نہیں بلکہ سب کی سزا ضروری ہوگی۔

اہل حق نے دونوں صورتوں میں مواخذہ و معافی کو بطریق امکان خاص جائز قرار دیا ہے۔ اول صورت میں معافی کو لازم ہونا اور دوسری صورت میں مواخذہ کو واجب کہنا معتزلہ کی بدفہمی ہے اور اس آیت کے ظاہری الفاظ اور دوسری مضمون سے جو معتزلہ کا مذہب راجح نظر آتا ہے اس کا جواب کسی نے تو یہ دیا ہے کہ اجتناب شرائط اعتقاد متعددہ کا کوئی ضروری مرجح نہیں۔ کسی نے یہ کہا کہ لفظ کبائر سے جو آیت میں مذکور ہے اکبر الکبائر یعنی خاص شرک مراد لیا ہے۔ اور لفظ کبائر جمع لانے کی وجہ یہ ہے کہ انواع شرک کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور اس کے ذیل میں چند اور باتیں بھی زیر بحث آگئیں (کما سیاتی)

مگر ہم ان سب امور کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف اس آیت کے متعلق ادنیٰ تدبر کی لیے بیانات کئے دیتے ہیں جو نصوص اور عقل کے مطابق اور قواعد اور ارشاد محققین کے موافق ہوں اور شرح صدر و انصاف سمجھ میں آ جائے بعد تمام شبہی باتیں خود بخود حل ہو جائیں اور جواب معتزلہ خود بخود منحل ہو کر معتزلہ کے عدم تدبر و عدم فہم پر حجت قوی فرمائے اور اہل حق کو اس کے ابطال و تردید کیلئے تردد کرنے کی حاجت ہی نہ رہے۔

سو غور سے سنئے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ ارشاد باری اِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ جو کہ یہاں مذکور ہے اور ارشاد اَلَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ جو سورۂ نجم میں موجود ہے ان دونوں ارشادات کا مدلول ایک ہے صرف لفظوں میں تھوڑا سا فرق ہے تو اب جو مطلب ایک آیت کا ہوگا وہی دوسری آیت کا بھی ہوگا۔ سو سورۂ نجم کی آیت کی نسبت حضرت ابن عباس کا ارشاد بخاری وغیرہ کتب میں صاف موجود ہے عن ابن عباس قال ما رأيت شيئا اشبه باللمم مما قال ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله كتب على ابن آدم حظه من الزنا ادرك ذلك لا محالة فزنا العين النظر وزنا اللسان المنطق والنفس تمنى وتشتهي والفرج يصدق ذلك ويكذبه. انتہیٰ۔ اس حدیث سے مع دو آیات سابقہ کے لائق اور تحقیق مطلب کا

سر زد ہو گیا اور حضرت ابن عباسؓ حبر الامت اور لسان القرآن کے فرمانے سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ لمم اور علی لذا
الصاس سیئات کے معنی اس سے بہتر نہیں۔ تو اب ثلاثہ کے مقابلہ میں کوئی دوسری تقریر مضمون آیت سے
متعلق کیونکر قابل ترجیح اور لائق پسند ہو سکتی ہے بالخصوص معتزلہ کی ہر زہ گوئی کیسے قابل التفات اور
لائق جواب ہو سکتی ہے اور واقعی حدیث مذکور کا مطلب اور حضرت ابن عباس نے جو اس سے بات نکالی ہے
ایسی عجیب اور قابل قبول تحقیق ہے جس سے مضمون ہر دو آیت محقق ہو گیا اور معتزلہ کے خرافات کی گنجائش
اور اہل حق کو اس کی تردید کی ضرورت بھی نہ رہی اور ذیلی اور ضمنی اقوال و اختلافات بھی بہت خوبی سے طے
ہو گئے۔ چنانچہ اہل فہم ادنیٰ تأمل سے سمجھ سکتے ہیں۔ بغرض توضیح ہم بھی حدیث مذکور کا خلاصہ عرض کئے دیتے
ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت سورۂ نجم میں لفظ لمم فرمایا گیا ہے جس کی معانی کا وعدہ کیا گیا ہے،
اس کی تعیین اور تحقیق کے متعلق حدیث ابوہریرہ سے بہتر کوئی چیز نہیں ملی۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ابن آدم کے ذمہ جو زنا کا حصہ مقرر فرما دیا ہے وہ ضرور
اس کو مل کر رہے گا سو فعل زنا میں آنکھ کا حصہ تو دیکھنا ہے اور زبان کا حصہ یہ ہے کہ اس سے باتیں کی جائیں
جو فعل زنا کیلئے مقدمات اور اسباب ہوں۔ نفس کا حصہ یہ ہے کہ زنا کی تمنا کرے اور اسکی خواہش کرے لیکن
فعل زنا کا تحقق اور اس کا بطلان دراصل فرج یعنی شرمگاہ پر موقوف ہے یعنی اگر فرج سے زنا کا صدور
ہو گیا تو آنکھ زبان، دل سب کا زنا ہونا محقق ہو گیا اور اگر باوجود تحصیل جملہ اسباب و ذرائع صرف فعل فرج
کا تحقق نہ ہوا بلکہ زنا سے توبہ اور اجتناب نصیب ہو گیا تو اب تمام وسائل زنا جو کہ فی نفسہ مباح تھے فقط
زنا کی تبعیت کے باعث گناہ قرار دیئے گئے تھے وہ سب کے سب لائق مغفرت ہو گئے یعنی ان کا زنا ہونا
باطل ہو گیا اور گویا ان کا قلب ماہیت ہو کر بجائے زنا عبادت بن گئی کیونکہ فی نفسہ وہ افعال نہ معصیت تھے
نہ عبادت بلکہ مباح تھے صرف اس وجہ سے کہ وہ زنا کیلئے وسیلہ بنتے تھے معصیت میں داخل ہو گئے تھے
جب زنا کیلئے وسیلہ نہ رہے بلکہ زنا ہی بوجہ اجتناب معدوم ہو چکا تو اب ان وسائل کا زنا کے ذیل میں شمار
نہ ہو گا اور انکو معصیت قرار دینا انصاف کے صریح مخالف ہے مثلاً ایک شخص مسجد میں پہونچا چوری کے
خیال سے مگر وہاں جا کر عین موقعہ پر تنبہ ہو گیا اور چوری سے توبہ کی اور نیت بھی اللہ کے واسطے نماز پڑھتا
رہا تو ظاہر ہے کہ جو رفتار سرقہ کا ذریعہ نظر آتا تھا وہ اب توبہ اور نماز کا ذریعہ ہو گیا۔ تو اس حدیث ابوہریرہؓ
کو سنکر ابن عباسؓ سمجھ گئے کہ یہاں پر جو باتیں ہیں وہ دراصل گناہ نہیں مگر گناہ کا سبب ہو کر گناہ ہو جاتی
ہیں تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ وہ لوگ بڑے گناہ اور کھلے گناہ سے تو بچتے ہیں ہاں صدور لمم کی نوبت آجاتی
ہے مگر بڑے اور اصلی گناہ کے صدور سے پہلے ہی وہ اپنے قصور سے تائب اور مجتنب ہو جاتے ہیں تو
اب ابن عباسؓ نے جیسے حدیث ابوہریرہؓ سے آیت سورۂ نجم کا مطلب سمجھ لیا ہم کو چاہئے کہ وہی معنے
حسب ارشاد ابن عباسؓ ہم آیت سورۂ نساء کے بے تکلف سمجھ لیں جس کے بعد بحمد اللہ نہ ہم کو اس کی

ضرورت ہوگی کہ اس آیت کی توضیح میں گناہ کبیرہ و صغیرہ کی مختلف تفسیریں نقل کریں اور معتزلہ کے استدلال کے جواب کا ذکر ہوگا اور تکفیر سیئات کی وجہ اور دخول جنت کا سبب بھی بسہولت مطابق قواعد معلوم ہونے لگا اور اجتناب کے معنی بھی ظاہر ہو جائینگے اور چھوٹی چھوٹی باتیں ان شاء اللہ بشرط تدبر حل ہو جائیں گی۔

خلاصہ ہدایت آیت کا حسب ارشاد حدیث و بیان ابن عباسؓ یہ ہوا کہ جو لوگ ان گناہوں سے بچیں گے اور ان کے ارتکاب سے اپنے نفس کو ہٹاتے رہیں گے جو کہ مذکورہ بالا کے سلسلہ میں مقصود بالذات سمجھے جاتے ہیں تو اس اجتناب اور ترک جانبین کی وجہ سے ان کے وہ برے کام جو کہ غفلت سے سرزد ہو گئے ہوں اور حصول کی طمع میں کئے گئے معاف کر دیئے جائیں گے اور حسب ارشاد وَ اَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِیَ الْمَاْوٰى وہ لوگ جنت میں داخل ہوں گے۔ یہ مطلب نہیں کہ سلسلہ زنا کے علاوہ کسی دوسرے سلسلہ کے بڑے گناہ مثلاً شراب خوری کرنے سے فروگذاشت ہو جائیں گے یا شراب خوری کی وجہ سے ان کا مواخذہ لازم اور واجب ہو جائیگا۔ واللہ اعلم۔ ہذا من افادات شارح سلمہ۔

وَاُجِیْبَ بِاَنَّ الْکَبِیْرَۃَ الْمُطْلَقَۃَ هِیَ الْکُفْرُ لِاَنَّہُ الْکَامِلُ وَجَمْعُ الْاِسْمِ بِالنَّظَرِ اِلٰی اَنْوَاعِ الْکُفْرِ وَاِنْ کَانَ الْکُلُّ مِلَّۃً وَاحِدَۃً فِی الْحُکْمِ اَوْ اِلٰی اَفْرَادِہٖ الْقَائِمَۃِ بِاَفْرَادِ الْمُخَاطَبِیْنَ عَلٰی مَا تَمَہَّدَ مِنْ قَاعِدَۃِ اَنَّ مُقَابَلَۃَ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ یَقْتَضِیْ اِنْقِسَامَ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ کَقَوْلِنَا رَکِبَ الْقَوْمُ دَوَابَّہُمْ وَلَبِسُوْا ثِیَابَہُمْ۔

ترجمہ: اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ مطلق کبیرہ وہ کفر ہے اسلئے کہ کفر ہی کامل ہے اور اسم (کبائر) کا جمع لانا انواع کفر کے لحاظ سے ہے اگرچہ حکماً سب ایک ہی ملت ہیں یا جمع لانا کفر کے ان افراد کے لحاظ سے ہے جو مخاطبین کے افراد کے ساتھ قائم ہیں اس مقررہ قاعدہ کے مطابق کہ جمع کا جمع سے مقابلہ آحاد کا آحاد پر انقسام کو مقتضی ہے جیسے ہمارا قول رکب القوم دوابہم اور لبسوا ثیابہم۔

تشریح: یہاں سے شارح معتزلہ کے استدلال مذکور کا جواب دے رہے ہیں اگرچہ اس کا تفصیلی جواب ابھی عرض کر چکے ہیں مگر شارح کی بھی دیکھئے۔ فرماتے ہیں کہ بھائی قاعدہ ہے المطلق اذا اطلق یراد بہ الفرد الکامل" اور گناہ کبیرہ کو فرد کامل کفر ہے۔ لہٰذا اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم کفر سے تائب ہو جاؤ گے تو ہم باقی گناہوں کو اسلام کی برکت سے معاف کر دیں گے۔ لہٰذا اب معتزلہ کا استدلال درست نہیں رہا۔

سوال: ... بھائی یہ جواب تو غلط ہے۔ کیسے؟ اس لئے کہ آیت میں جمع کا صیغہ کبائر استعمال کیا گیا ہے اور جمع میں کثرت ہے تو اس سے کفر مراد لینا کیسے صحیح ہو جائیگا؟

جواب (۱): یہ بات تو صحیح ہے کہ کفر کو ملت واحدہ ہی شمار کیا گیا ہے مگر جہاں فقہاء نے اس کے واحد ہونے کو کہا ہے وہ باعتبار جنس ہے لیکن اگر نوع کے اعتبار سے دیکھیں گے تو اس میں تعدد ہے مثلاً کفر کفار، کفر نصاریٰ، کفر یہود، کفر مجوس، کفر اہل ہنود تو اس میں اتحاد جنسی ہے اور تغایر نوعی ہے کما لا یخفی لہٰذا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

جواب (۲): عربی زبان کا ایک مقررہ قاعدہ ہے کہ جب مفرد کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضاف ایک ہوتا ہے اور مضاف الیہ متعدد ہوتے ہیں جیسے کتابہم (ان کی کتاب)، ابوہم (ان کا باپ) کہ یہاں کتاب اور باپ ایک ہیں اور مالک اور بیٹے متعدد ہیں۔ اور جب جمع کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضاف اور مضاف الیہ دونوں متعدد ہوتے ہیں مثلاً رَوَوْا عن آبائہم انہوں نے اپنے اپنے والد سے حدیث روایت کی۔ أخذوا اقلامہم انہوں نے اپنے اپنے قلم لے، ان دونوں مثالوں میں ہر راوی کا باپ الگ ہے اور ہر شخص کا قلم جدا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضافت کی پہلی صورت میں جمع کے تمام افراد (مضاف الیہ) ایک چیز میں شریک ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں تقسیم الآحاد علی الآحاد ہوتی ہے۔ جب یہ قاعدہ ذہن نشین ہو گیا تو اسی دوسری صورت والے قاعدہ کو یوں کہو کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو وہاں تقسیم الآحاد علی الآحاد ہوتی ہے۔ اب آیت میں غور کیجئے ان تجتنبوا صیغہ جمع ہے، کبائر صیغہ جمع ہے جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہے تو اصول مذکورہ کے مطابق یہاں آحاد کی آحاد پر تقسیم ہوگی۔ یعنی اگر تم میں سے ہر ایک اپنے اپنے کفر سے بچے گا، تو کفر تو متعدد ہے مگر جن افراد کے ساتھ اس کا قیام ہے ان میں تعدد ہے تو اس وجہ سے کفر کو لفظ کبائر یعنی صیغہ جمع سے تعبیر کیا گیا۔ ہر فرد تام کا تعلق الگ الگ ہر فرد متعدد سے ہوگا اسی کو تقسیم الآحاد علی الآحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شارح نے مثال دی جیسے رکب القوم دوابہم یعنی سب نے اپنے گھوڑے پر سوار ہوئے یعنی اس میں بھی تقسیم الآحاد علی الآحاد ہے جیسے لبسوا ثیابہم یعنی سب نے کپڑے پہنے مگر ہر ایک نے اپنا اپنا کپڑا پہنا یہاں بھی تقسیم الآحاد علی الآحاد ہے فتدبر۔

وَالعفو عن الكبيرة هذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذ العمر تكى عن الاستدلال والاستقلال لفظ نافيه من التكذيب المنافي للتصديق ومنها ما يقول النصوص الدالة على تخليد العصاة في النار وعلى سلب اسم الايمان عنهم۔

ترجمہ: اور کبیرہ کو معاف کر دینا جائز ہے یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی مگر مصنف نے اس کا اعادہ کر دیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ گناہ پر مواخذہ کو ترک کر دینا اس کے اوپر لفظ عفو کا

اطلاق کردیا جاتا ہے جیسے اس پر لفظ مغفرت کا اطلاق کردیا جاتا ہے تاکہ اس کے ساتھ مصنف کا یہ قول متعلق ہوجائے جب کہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور حلال سمجھنا کفر ہے اس لئے کہ اس میں وہ تکذیب ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور اس تاویل کے ساتھ ان نصوص کو مؤول کردیا جائے گا جو دلالت کرتے ہیں عصاۃ کے مخلد فی النار ہونے پر یا جو دلالت کرتے ہیں عصاۃ سے اسم ایمان کے سلب پر۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا کہ اللہ گناہ کبیرہ کو معاف کرے جائز ہے یعنی بطریق امکان خاص یا اس میں مرجیہ اور معتزلہ دونوں کی تردید ہو گئی۔ مرجیہ کا عقیدہ یہ ہے کہ مؤمن کی تعذیب جائز نہیں۔ اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ صاحب کبیرہ مخلد فی النار ہے تو اس میں ان دونوں کی تردید ہو گئی۔

سوال:۔ ارے یہ مسئلہ تو پہلے آچکا ہے یعنی ویغفر مادون ذلک لمن یشاء من الصغائر والکبائر۔

جواب:۔ جی ہاں آ تو چکا ہے مگر مصنفؒ نے اس کو یہاں بھی بیان کردیا کیوں؟ اس میں دو فائدے پیش نظر ہیں (۱) ترتیب مراد ہے کہ جسے مغفرت کہا جاتا ہے اس کو عفو بھی کہا جاتا ہے تو پہلے اس کو مغفرت سے تعبیر کیا تھا اور یہاں عفو سے (۲) آگے مصنف کا متن آرہا ہے اذا لم یکن عن استحلال، تو اگر اس سے پہلے مصنف العفو کا اضافہ نہ فرماتے بات بے جوڑ ہو جاتی، خلاصہ کلام اس قول آئندہ کے جوڑ اور ربط تعلق کے پیش نظر مصنفؒ نے العفو عن الکبیرۃ کا اعادہ کردیا ہے۔ اب مصنفؒ کے کلام کا مطلب یہ ہوگا کہ گناہ کبیرہ کی بطریق امکان خاص معافی تو ہو سکتی ہے مگر ایک شرط ہے کہ اس گناہ کبیرہ کو حلال سمجھ کر نہ کیا ہو اس لئے کہ اگر حلال سمجھ کر کریگا تو پھر معافی ہرگز نہ ہوگی۔ کیونکہ جس چیز کا شریعت سے گناہ کبیرہ ہونا ثابت ہو چکا ہے اسکو حلال سمجھنا کفر ہے اور ما قبل میں بحث گذر چکی ہے کہ کفر کی معافی نہ ہوگی۔

سوال:۔ جب ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو استحلال معصیت کو کفر کیوں کہا گیا۔

جواب:۔ اس لئے کہ معصیت کو حلال سمجھنا تکذیب ہے اور تکذیب تصدیق کے منافی ہے۔ اور اجتماع نقیضین محال ہے۔ لہذا تصدیق ختم ہو گئی اسلئے اسکو کفر کہا گیا ہے۔

اب شارحؒ ایک گزارش فرماتے ہیں کہ جن نصوص میں یہ وارد ہوا ہے کہ عصاۃ کو عذاب دائمی ہوگا اور وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے یا وہ نصوص جن میں مرتکب کبیرہ کو مؤمن ہی نہیں کہا گیا اور ان سے ایمان کا نام ہی سلب کردیا گیا ہے جیسے ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤہ جہنم خالدا فیہا اور جیسے لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن وغیرہ نصوص تو ان میں یہی تاویل کرلینی چاہئے کہ یہ وعید ان لوگوں کے حق میں ہے جو گناہوں کو حلال سمجھ کر کرتے ہیں تاکہ نصوص کے درمیان تعارض ختم ہو جائے۔

ہم بطور تمہید کے پانچ باتیں عرض کرتے ہیں۔ (۱) شفاعت کے لغوی معنی ہیں قال الحسن الشفاعة هي السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه۔ یعنی مجرمین کے گناہوں سے درگذر کی درخواست شفاعت ہے۔ درحقیقت شفاعت کے معنی انضمام کے ہیں اور چونکہ شفاعت کرنیوالا دوسرے کی شفاعت کرکے اسکو اپنے ساتھ ملالیتا ہے (۲) قاضی عیاض کا فرمان ہے کہ تمام اہلسنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ شفاعت عقلاً جائز اور نقلاً اس کا ثبوت ہے آیات سے اور ایسی احادیث سے جو بطریق قدر مشترک حد تواتر تک پہونچی ہوئی ہیں اور خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس کا انکار نہیں کیا (روح المعانی تفصیلاً)

(۳) شفاعت کی پانچ قسمیں ہیں۔ موقف حشر کی ہولناکی سے راحت اور تعجیل حساب۔ یہ قسم صرف حضور ﷺ کے ساتھ مخصوص ہے۔ بغیر حساب کے ایک قوم کو جنت میں داخل کرانا اس کے بارے میں بھی قاضی عیاض سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مخصوص ہے۔ ان لوگوں کے بارے میں سفارش جو جہنم کے مستحق ہوچکے ہیں۔ جو گنہگار مومن جہنم میں داخل ہوچکے ہیں انکی شفاعت اور شفاعت کی وجہ سے جنت۔ خوارج۔ یہ قسم انبیاء اور ملائکہ اور صلحاء میں مشترک ہے۔ جنت کے لئے رفع درجات کی شفاعت۔ قسم خامس اور اول کا معتزلہ بھی انکار نہیں کرتے۔ (۴) جیسے دنیا میں مشاہدہ ہے کہ مجرم کبھی تو خود بادشاہ وغیرہ سے معافی مانگ لیتا ہے اور آہ وزاری کرکے چھٹکارا حاصل کرلیتا ہے اور کبھی چھٹکارے کیلئے مقربین بارگاہ شاہی کی سفارش اسکی مددگار ہوتی ہے ایسے ہی دربار خداوندی میں مجرم کی رہائی کے مختلف طریقے ہیں جہاں توبہ استغفار اور اطاعت ہے وہاں انبیاء کی شفاعت بھی ہے۔ (۵) شفاعت کرنیوالے انبیاء اور ملائکہ اور صلحاء شہداء ہوں گے۔ ابن ماجہ میں حدیث ہے۔ يشفع يوم القيامة ثلاثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء۔

والشفاعة ثابتة للرسل والاخيار في حق اهل الكبائر بالمستفيض من الاخبار خلافاً للمعتزلة وهذا مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم لما لم يجز لم تجز۔

ترجمہ: شفاعت ثابت ہے رسولوں اور نیکوں کے لئے اہل کبائر کے حق میں خبر مستفیض سے اس میں معتزلہ کا خلاف ہے اور یہ مبنی ہے اس بات پر جو گذر چکی یعنی عفو اور مغفرت کا جواز بغیر شفاعت کے تو شفاعت سے بدرجہ اولی۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب کہ عفو کا جواز نہیں تو مغفرت جائز نہیں ہے۔

تشریح: یعنی شفاعت کا ثبوت اخبار مشہورہ سے ہے اور شفاعت انبیاء اور صلحاء کرینگے اہل کبائر کی مگر معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں کیونکہ جب ان کے نزدیک گناہ کبیرہ معاف نہیں ہوں گے

تو پھر شفاعت ہی کیا کرے گی۔

تنبیہ:۔ اخیار: خیر کی جمع ہے پسندیدہ حضرات۔ جس سے مراد ملائکہ اور علماء اور شہداء ہیں۔

سوال:۔ خبر مستفیض کسے کہتے ہیں؟ **جواب:۔** بعض لوگوں کے نزدیک حدیث مشہور ہی کو مستفیض بھی کہتے ہیں اور بعض نے یہ قید اور زائد کی ہے کہ ہر طبقہ میں راویوں کی تعداد یکساں ہو کسی طبقہ میں کم زیادہ نہ ہو مثلاً سند کے شروع میں راویوں کی تعداد چار ہے تو آخر تک ہر طبقہ میں تعداد چار ہی رہی ہو کم و بیش نہ ہوئی ہو۔ خلاصۂ کلام پہلی رائے کے اعتبار سے مشہور اور مستفیض میں تساوی کی نسبت ہے اور دوسری رائے کے اعتبار سے مشہور عام ہے اور مستفیض خاص

لنا قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا لما كان لنفيها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم معنى لان مثل هذا المقام يقتضي ان يوسموا بما يخصهم لا بما يعمهم وغيرهم وليس المراد ان التعليق بالكافر يدل على نفي الحكم عما عداه حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة۔

ترجمہ: ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان "واستغفر لذنبك" ہے اور اللہ کا فرمان "فما تنفعهم الایۃ" ہے اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دال ہے ورنہ تو کفار کی حالت کی برائی اور ان کی ناامیدی کو ثابت کرنے کے لئے ارادہ کے وقت کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کرنے کے کوئی معنی نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ کلام اس بات کو مقتضی ہے کہ کفار اسی صفت کے ساتھ موصوف کئے جائیں جو انہیں کے لئے خاص ہو ایسی کے ساتھ نہیں جو ان کو اور ان کے غیر کے لئے عام ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ حکم کو کافر پر معلق کرنا کافر پر معلق کرنا کافر کے ماسوا سے حکم کی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت ہو سکتی ہے جو مفہوم مخالف کا قائل ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح اپنے دلائل پیش فرما رہے ہیں انہوں نے دو آیات بیان فرمائی ہیں۔ (۱) فرمان باری "واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات" اس آیت شریفہ میں استغفار کا حکم دیا گیا ہے جس کی حقیقت طلب عفو ہے اور یہی شفاعت کی حقیقت ہے (۲) فرمان باری تعالیٰ ہے "فما تنفعهم شفاعة الشافعين" یعنی کفار کو ان کے سفارشیوں کی سفارش کچھ نفع نہ دے گی اس سے معلوم ہوا کہ کفار کے علاوہ دوسرے لوگوں کو شفاعت نافع ہوگی۔

سوال:۔ یہ بات آپ نے بطریق مفہوم مخالف نکالی ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ معتزلہ اور حنفیہ کے نزدیک

ترجمہ: اور استدلال کیا ہے معتزلہ نے اللہ کے اس فرمان کے مثل سے "واتقوا یوما" اور اس کے فرمان "وما للظالمین" الخ سے اور جواب ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد عموم پر اشخاص اور ازمان اور احوال پر یہ ہے کہ ان کی تخصیص کفار کے ساتھ کرنا واجب ہے جمع دلائل کے درمیان جمع کرتے ہوئے۔

تشریح: یہاں سے شارح معتزلہ کا استدلال اور اس کا جواب پیش فرماتے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات سے ہے پہلی آیت "واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا یقبل منها شفاعة ولا یؤخذ منها عدل ولا هم ینصرون" (اور ڈرو اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی کے کام نہ آئیگا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول ہوگی اور نہ اس کی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ ان کو مدد پہنچے گی) یعنی جب کوئی کسی بلا میں مبتلا ہوتا ہے تو اس کے رفیق یہی کیا کرتے ہیں کہ اول اس کے ادائے حق لازم میں کوشش کرتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا تو سعی و سفارش سے بچانے کی تدبیر کرتے ہیں یہ بھی نہ ہو سکے تو پھر تاوان و فدیہ دیکر چھڑانا چاہتے ہیں اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو باہم اپنے مددگاروں کو جمع کر کے بزور رفاقت اس کی نجات کی فکر کرتے ہیں حق تعالیٰ نے اسی ترتیب کے موافق ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص کیسا ہی مقرب خداوندی ہو کسی نافرمان کافر کو جو اللہ کا دشمن ہے مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی صورت سے نفع نہیں پہنچا سکتا۔ بنی اسرائیل کہتے تھے کہ ہم کیسے ہی گناہ کریں ہم پر عذاب نہ ہوگا ہمارے باپ دادا جو پیغمبر ہیں ہم کو بخشوا لیں گے۔ تو اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ تمہارا خیال غلط ہے۔

تنبیہ: اس سے اس شفاعت کا انکار نہیں نکلتا جس کے اہلسنت والجماعت قائل ہیں اور جو دیگر آیات میں مذکور ہے کیونکہ اس فرمان کا مقصد یہود کے قول کی تردید ہے اور یہ بھی مشہور اصول ہے کہ العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص المورد، دیگر قرائن موجود ہوں تو خصوص سبب کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوسری آیت "وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع" (ظالموں کا نہ کوئی دوست ہوگا اور نہ ایسا سفارشی جس کی بات مانی جائے) یعنی کوئی ایسا سفارشی نہیں ہوگا جس کی بات ضروری مانی جائے۔ سفارش وہی کر سکے گا جس کو اجازت ہو اور اسی کے حق میں کر سکے گا جس کے لئے پسند ہو۔ یہ معتزلہ کی دو دلیلیں ہیں، شارح نے ان کا جواب دیا کہ اولاً تو ہم تسلیم ہی نہیں کرتے کہ ان کا مطلب ہر شخص سے شفاعت کی نفی مقصود ہے بلکہ یہود اور کفار مراد ہیں۔ نیز ہر زمانے میں نفی شفاعت کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ عدم قبول شفاعت وہ مخصوص زمانہ میں ہے اور قبول شفاعت دوسرے زمانہ میں ہے۔ نیز ہر حال میں نفی شفاعت مقصود نہیں بلکہ شفاعت کا عدم اس حالت میں ہے جبکہ ارتکاب کبائر کا حکم قطعی صادر ہو جائے۔ نیز اگر ان تمام باتوں کو مان لیا جائے تو تمام دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی وجہ سے ان نصوص کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ گویا شارح

نے جو ارشاد فرمایا ہے تو یہ چار جواب ہیں جو انھوں نے اختصار کے ساتھ بیان فرما دیئے ہیں۔

وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْأَدِلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزِلَةُ بِالْعَفْوِ عَنِ الصَّغَائِرِ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكَبَائِرِ بَعْدَ التَّوْبَةِ وَبِالشَّفَاعَةِ لِزِيَادَةِ الثَّوَابِ وَكِلَاهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلِأَنَّ التَّائِبَ وَمُرْتَكِبَ الصَّغِيرَةِ الْمُجْتَنِبَ عَنِ الْكَبِيرَةِ لَا يَسْتَحِقَّانِ الْعَذَابَ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْنَى لِلْعَفْوِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلِأَنَّ النُّصُوصَ دَالَّةٌ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَى طَلَبِ الْعَفْوِ عَنِ الْجِنَايَةِ

ترجمہ اور چونکہ اصل عفو اور شفاعت کتاب و سنت اور اجماع کی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے تو معتزلہ قائل ہوئے مطلق صغائر کی معافی کے اور کبائر کی معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے قائل ہوئے زیادتی ثواب کے لئے اور ان کا ہر قول فاسد ہے۔ بہرحال پہلا قول تو اس لئے کہ تائب (توبہ کرنے والا) اور وہ صغیرہ کا مرتکب جو کبیرہ سے بچتا ہے تو ان کے نزدیک عذاب کے مستحق ہی نہیں تو پھر عفو کے کیا معنی۔ اور بہرحال قول ثانی پس اس لئے کہ نصوص اس شفاعت پر دال ہیں جو جرم سے معافی کے طلب کے معنی میں ہے۔

تشریح یہاں سے شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ دلائل قطعیہ سے نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے معتزلہ کو بھی اس سے انکار کی گنجائش نہ تھی اس لئے انھوں نے یوں تاویل کی کہ جہاں عفو آیا ہے تو اس سے مراد گناہ صغیرہ ہیں اور وہ گناہ کبیرہ ہیں جن سے توبہ کر لی گئی ہو۔ اور جہاں شفاعت کا ثبوت ہے اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو زیادتی ثواب اور ترقی درجات کیلئے ہو۔ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان کی دونوں باتیں مردود کیں۔ پہلی بات باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب معتزلہ کے نزدیک کبیرہ پر بعد توبہ سزا جائز نہیں اور اسی طرح جب انسان گناہ کبیرہ سے بچے تو صغیرہ پر اس کو عذاب دینا جائز نہیں تو پھر عفو کا یہاں کیا مطلب ہے؟ اور رہی ان کی دوسری تاویل یہ اس لئے فاسد ہے کہ ان روایات کا کیا جواب ہوگا جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شفاعت جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی۔ مثلاً جیسے حدیث مشہور میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن سجدہ کریں گے اور اہل نار کی شفاعت کریں گے تو آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور ان لوگوں کو جہنم سے نکالا جائیگا اور جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا علاوہ ان لوگوں کے جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ خلود فی النار کا ہے۔

وَأَهْلُ الْكَبَائِرِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يُخَلَّدُونَ فِي النَّارِ وَإِنْ مَاتُوا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَنَفْسُ الْإِيمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَرَى جَزَاءَهُ

قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان۔

ترجمہ اور مؤمنین میں سے اہل کبیرہ ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کے مرجائیں، اللہ کے فرمان فمن یعمل مثقال الخ کی وجہ سے اور نفس ایمان عمل خیر ہے (شرعاً) یہ تو ممکن نہیں کہ وہ اس کی جزاء دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے اس لئے کہ یہ تو بالاجماع باطل ہے تو دوزخ سے نکلنا متعین ہوگیا اور اللہ کے فرمان وعد اللہ الخ کی وجہ سے اور اللہ کے فرمان ان الذین امنوا الخ کی وجہ سے اور ان کے علاوہ ان نصوص کی وجہ سے جو دلالت کرتے ہیں مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر باوجود ان دلائل قطعیہ کے جو دلالت کرتی ہیں کہ بندہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

تشریح یہاں سے حضرت مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ مومن جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو اگرچہ بغیر توبہ کے مرجائے وہ مخلد فی النار نہ ہوگا جیسے قبل میں گذر چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو ایسے کو معاف کردے اور بے گرفت فرمائے۔ بہرحال اگر گرفت ہوئی تو ہمیشہ دوزخ میں نہیں رکھا جائیگا بلکہ کسی نہ کسی وقت میں اس کو جہنم سے نکال کر جنت میں لایا جائے گا۔

شارح نے اس کے ثبوت میں یہاں تین آیات ذکر فرمائی ہیں (۱) فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ کہ جس نے ذرہ برابر بھلائی کی تو وہ اس کو دیکھ لے گا یعنی ہر ایک کا ذرہ ذرہ عمل بھلا ہو یا برا اس کے سامنے ہوگا اللہ تعالیٰ ہر ایک کے ساتھ جو معاملہ فرمائیں گے وہ سب آنکھوں سے نظر آجائے گا۔ آیت کا مطلب یہ ہوا کہ ہر عمل کا بدلہ اس کے سامنے آجائیگا اور سارے اعمال سے قطع نظر کرتے ہوئے نفس ایمان بھی ایک عمل خیر ہے لہٰذا اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے۔

سوال :- ہوسکتا ہے کہ نفس ایمان کا بدلہ یہ ہو کہ پہلے اسکو جنت میں داخل کردیا جائے اور پھر اس کے برے اعمال کی سزا میں اس کو ہمیشہ کے لئے جہنم رسید کردیا جائے؟

جواب :- یہ خلاف اجماع ہے بلکہ اجماع اس پر ہے کہ پہلے برے اعمال کی سزا ملے گی اس کے بعد ایمان کی جزاء سامنے آئے گی یعنی جنت میں داخل کردیا جائے گا۔ لہٰذا اس آیت سے مومن کا جہنم سے خروج اور جنت میں دخول معلوم ہوتا ہے۔ وہو الحق۔

تنبیہ :- مثقال سم لہ ماشہ کا ہوتا ہے جیسے درہم تین ماشہ تین رتی کا ہوتا ہے مگر یہاں مثقال

یعنی وزن ہے۔ ذرّۃ: چھوٹی چیونٹی کو بھی کہتے ہیں، اور اس غبار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو فضا میں گشت کرتے رہتے ہیں اور جب مکان کے کسی روشن دان سے سورج کی شعاعیں (دھوپ) پہونچتی ہے اس وقت محسوس ہوتے ہیں۔

(۲) دوسری آیت اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ کَانَتْ لَهُمْ جَنّٰتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا جو لوگ ایمان لائے اور نیک اعمال کئے ان کے واسطے مہمانی کے طور پر ٹھنڈی چھاؤں کے باغ ہیں۔

یہاں اس انعام واکرام کا وعدہ محض ایمان اور عمل صالح پر ہے اور ایمان پر مداومت بھی عمل صالح ہے تو دخول تو متعین ہے البتہ اگر دیگر سیئات ہوں تو بطریق امکان ان کا بھگتان ہو سکتا ہے مگر آخر میں ٹھکانہ جنت ہی ہوگا۔

(۳) تیسری آیت وَعَدَ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ الآیۃ۔ اللہ تعالیٰ نے مومنین اور مومنات سے ایسے باغوں کا وعدہ کر رکھا ہے کہ جن کے نیچے نہریں بہتی ہیں۔ اس آیت سے بھی اہل ایمان کا جنت میں جانا ثابت ہوا۔

وَاَیْضًا الخلود فی النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاءً للکفر الذی هو اعظم الجنایات فلو جوزی به غیر الکافر لکانت زیادۃ علی قدر الجنایۃ فلا یکون عدلًا

ترجمہ اور نیز ہمیشہ جہنم میں رہنا سب سے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مقرر کی گئی ہے جو سب سے بڑا جرم ہے۔ تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جرم پر زائد ہو جائے گی تو یہ عدل نہ ہوگا۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کے خلاف ایک دلیل الزامی پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے نزدیک جو چیز عقلاً قبیح ہو اس کا اللہ سے صدور جائز نہیں اور خلود فی النار کفر کی سزا ہے کیونکہ بڑے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور غیر کفر اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے تو اگر چھوٹے بڑے جرم کی سزا ایک ہوگی تو یہ خلاف عدل ہوگا ورنہ تو ہر چیز کا ایک بھاؤ والا مسئلہ ہو جائیگا۔

وَذهبت المعتزلۃ الی ان من ادخل النار فهو خالد فیها لانه اما کافر او صاحب کبیرۃ مات بلا توبۃ اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغیرۃ اذا اجتنب الکبائر لیسوا من اهل النار علی ما سبق من اصولهم والکافر مخلد بالاجماع وکذا صاحب الکبیرۃ مات بلا توبۃ بوجهین

ترجمہ اور گئے ہیں معتزلہ اس بات کی جانب کہ جسکو جہنم میں داخل کر دیا گیا تو وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اسلئے کہ وہ (دوزخ میں داخل ہونیوالا) یا تو کافر ہوگا یا صاحب کبیرہ ہے جو بغیر توبہ کے مرگیا ہو اسلئے کہ بے گناہ اور توبہ کرنیوالا، صاحب صغیرہ جب کہ وہ کبائر سے بچے ہوں ان کے اصول کے مطابق اہل جہنم میں سے نہیں ہیں اور کافر بالاجماع مخلد فی النار ہے ویسے ہی وہ صاحب کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرجائے دو طرح کی دلیلوں سے۔

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا خیال یہ ہے کہ جہنم میں جو جائیگا اب وہاں سے نکلے گا نہیں کیونکہ ان کے یہاں یہ اصول تو مسلم ہے کہ معصوم دوزخ میں نہیں جائیگا اور ایسے ہی توبہ کرنیوالا بھی نہیں جائیگا اور ایسے ہی گناہ صغیرہ کرنیوالا جب کہ وہ گناہ کبیرہ سے بچے وہ بھی نہیں جائیگا۔ اب دوزخ میں جانیوالے دو قسم کے لوگ بچے۔ (۱) کافر (۲) وہ گناہ کبیرہ کرنیوالا جو بغیر توبہ کئے ہوئے مرجائے۔ کافر کے مخلد فی النار ہونے پر تو اجماع مسلمین ہے اور گناہ کبیرہ کا مرتکب مخلد فی النار ہوگا یا نہیں، ہم اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزلہ اور خوارج اس کا اثبات کرتے ہیں۔ جو اپنے اس دعوی پر دو قسم کی دلیلیں پیش کرتے ہیں جیسے:

الاول انہ یستحق العذاب وھو مضرۃ خالصۃ دائمۃ فینافی استحقاق الثواب الذی ھو منفعۃ خالصۃ دائمۃ والجواب منع قید الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی قصدوہ وھو الاستیجاب وانما الثواب فضل منہ والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبہ مدۃ ثم یدخلہ الجنۃ۔

ترجمہ پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور عذاب دائمی مضرت خالصہ ہے تو عذاب اس استحقاق کے منافی ہے جو دائمی منفعت خالصہ ہے اور جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار ہے جس معنی کا انہوں نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرنا ہے اور ثواب اس کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کر دے۔

تشریح یہ معتزلہ کی پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ مستحق عذاب ہے اور عذاب ثواب کلیاں متباینان ہیں کیونکہ عذاب کی حقیقت مضرت دائمی ہے اور ثواب کی حقیقت منفعت دائمی ہے اول میں ایسی مضرت ہے جس میں منفعت بالکل نہ ہو اور ثانی میں ایسی منفعت ہے جس میں مضرت بالکل نہ ہو اور اجتماع نقیضین محال ہے لہذا مرتکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ایسے

کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ ان کے استدلال کا حاصل ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ آپنے دوام کی قید کہاں سے بڑھادی یعنی یہ تو مسلّم ہے کہ عذاب کی حقیقت مضرت ہے اور ثواب کی منفعت ہے مگر دوام بھی ہو اس کا ثبوت کہاں سے ہے۔ ہذا ہم دوام کی قید کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم تو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے جس کے معتزلہ قائل ہیں کیونکہ ان کا عقیدہ استیجاب ہے یعنی اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور عاصی کو عذاب دے اور ہمارے نزدیک یہ امر مسلّم ہے کہ اللہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر دوزخ کا مستحق ہے تو ہماری مراد تمہارے یہ ہوتی ہے کہ مطیع اس کے فضل واحسان کا اہل ہے اور کافر اس کے عدل کا اہل ہے اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ثواب فضلِ باری ہے اور عذاب عدلِ باری ہے اگر اللہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو اپنے فضل واحسان سے یا کسی کی شفاعت سے یا کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کردے اور اگر چاہے اس کو ایک مدت تک عذاب دے کر جنت میں داخل کردے۔

تنبیہ: ۔ مگر وہ کبائر جن کا تعلق حقوق العباد سے ہے ان کو اللہ معاف نہیں کریگا جب تک کہ صاحب حق معاف نہ کردے۔ حکیم ترمذی نے نوادر الاصول میں ایک روایت نقل کی ہے کہ بعض گنہگار ایک ساعت جہنم میں رہیں گے اور بعض ایک دن اور بعض ایک ماہ اور بعض ایک سال اور زیادہ سے زیادہ وہاں رہنا دنیا کی عمر یعنی سات ہزار سال ہوگا جو دنیا کی مدت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الثاني النصوص الدالة على الخلود كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود كما مر۔

ترجمہ: دوسرا استدلال وہ نصوص ہیں جو خلود پر دال ہیں جیسے فرمان باری "ومن یقتل مؤمنا" الخ اور جیسے فرمان باری "ومن یعص اللہ" الخ اور جیسے فرمان باری "من کسب سیئۃ" الخ اور جواب یہ ہے کہ مومن ہونے کی وجہ سے مومن کو قتل کرنے والا کافر ہی ہوگا اور ایسے ہی وہ شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا اور ایسے ہی وہ شخص جس کا اس کی خطاؤں نے احاطہ کر لیا ہو اور اس کو ہر جانب سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کر لیا

جائے تو خلود کبھی زیادہ دیر ٹھہرنے کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جیسے شاعر کہتا ہے "سجن مخلد" یعنی قید، اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو یہ معارض ہے ان نصوص کے جو عدم خلود پر دال ہیں جیسا کہ گذر چکا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح نے معتزلہ کے دلائل نقلیہ پیش کر کے ان میں سے ہر ایک کے جوابات دیئے ہیں۔ (۱) پہلی دلیل فرمان باری "وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا" اور جو قتل کرے کسی مسلمان کو جان کر تو اس کی سزا دوزخ ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوگا اور اس کی لعنت ہوگی اور اس کے لئے بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔"

یعنی اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو غلطی سے نہیں بلکہ قصداً مسلمان معلوم ہونے کے باوجود قتل کر ڈالے تو اس کے لئے آخرت میں جہنم اور لعنت اور عذاب عظیم ہے کفارہ سے اس کی رہائی نہیں ہوتی، جمہور علماء کے نزدیک خلود اس کے لئے ہے جو مسلمان کے قتل کو حلال سمجھے کیونکہ اس کے کفر میں شک نہیں یا خلود سے مراد مدت دراز تک جہنم میں رہنا ہے یا یہ مراد ہے کہ وہ شخص مستحق تو اسی سزا کا ہے آگے اللہ مالک ہے جو چاہے سو کرے (الخ)

دوسری آیت "وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا" اور جو کوئی نافرمانی کرے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور نکل جائے اس کی حدوں سے ڈالے گا اس کو آگ میں ہمیشہ رہے گا اس میں"

یعنی تمام احکام مذکورہ سابقہ متعلق حقوق یتامیٰ اور وصیت اور میراث اللہ کے مقرر فرمودہ ضابطے اور قاعدے ہیں لہٰذا جو کوئی احکام الٰہی کی اطاعت کرے گا جن میں حکم وصیت اور میراث بھی داخل ہے اس کے لئے ہمیشہ کی جنت ہے اور جو کوئی نافرمانی کرے گا اور حدود خداوندی سے بالکل خارج ہو جائے گا تو وہ ہمیشہ کے لئے عذاب ذلت کے ساتھ جہنم میں گرفتار رہے گا۔

تیسری آیت "بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ"۔ ہاں جس نے گناہ کیا اور اس کے گناہوں نے اس کو گھیر لیا تو وہی لوگ دوزخ والے ہیں جس میں وہ ہمیشہ رہیں گے!

مطلب یہود کی تردید ہے کہ ان کی یہ بات غلط ہے کہ یہود کی ہمیشہ کیلئے دوزخ میں نہ رہیں گے کیونکہ خلود فی النار اور خلود فی الجنہ کا جو قاعدہ کلیہ مقرر ہے وہ خاندان اور قوم کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ ایمان اور کفر کی بنیاد پر ہے لہٰذا یہودی لوگ بھی اس قاعدہ کلیہ سے خارج نہ ہوں گے اور یہ جہنم سے نکل نہیں سکتے۔

یہ ہیں وہ تین آیات جو شارح نے معتزلہ کے استدلال میں پیش کی ہیں ہم ہر آیت کے تحت اس کی مختصر تفسیر بیان کرتے رہے۔ اب رہ جوابات مصنف جو بطریق لف و نشر مرتب شارح نے پیش فرمائے ہیں۔ پہلی آیت کا جو انھوں نے جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کا حکم ہے جو مذکور ہوا اور ظاہر ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے جو قتل کرے گا تو وہ کافر ہی ہوگا اور کافر کی سزا دوزخ کی جہنم ہے ہی۔ کیونکہ جو ایسا کرے گا وہ یقیناً ایمان کو برا سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنا کھلا ہوا کفر ہے، دوسرا جواب

بتاتی ہے تصدیق اور اقرار، ایمان کا جزو نہیں صرف شرط ہے کہ اقرار لسانی کے ساتھ دل میں انکار نہ ہو۔

پھر جن حضرات نے ایمان کو مرکب مانا ہے ان میں بھی اختلاف ہے، مرکب کا مطلب تو یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق نہیں بلکہ اقرار لسانی اور عمل بالجوارح بھی ایمان کا جزو ہیں۔ اس جماعت میں جو اہلسنت والجماعت ہیں جیسے امام شافعی اور حضرات محدثین ان میں امام بخاری بھی ہیں ایمان کو مرکب تو مانتے ہیں مگر ان حضرات کا کہنا ہے کہ اصل ایمان تصدیق ہے اگر تصدیق نہ رہے گی تو ایمان ختم ہو جائے گا رہا اقرار تو وہ اجراء احکام اسلام کیلئے ضروری ہے اور اسی طرح اقرار عند الطلب بھی ضروری ہے اور ان حضرات نے اعمال کو جزو ایمان تو مانا مگر جزو مکمل مانا مگر خصوصاً معتزلہ اور خوارج بھی ایمان کو مرکب مانتے ہیں اور اعمال کو اجزاء مقومہ مانتے ہیں پھر آگے چل کر معتزلہ اور خوارج میں بھی اختلاف ہے کہ تارک اعمال کافر ہے یا نہیں، تو اس کے مومن نہ ہونے پر تو دونوں فریق متفق ہیں اور لیکن اس کے مخلد فی النار ہونے پر بھی دونوں فریق کا اتفاق ہے جس کی تفصیل ما قبل میں کتاب میں گذر چکی ہے۔

جب یہ تفصیل معلوم ہو گئی تو یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ بعض حضرات نے تعدی کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ کو مرجیہ کہہ دیا ہے اور بعض لوگوں نے اس کا انتساب شیخ عبد القادر جیلانیؒ کی طرف کر دیا کہ انھوں نے اپنی کتاب غنیۃ الطالبین میں احناف کو مرجیہ لکھا ہے لیکن یہ محقق ہے کہ یہ سب دسیسہ کاری ہے، غنیۃ الطالبین کے متعدد نسخے تھے پہلے نسخوں میں تو اسکا کوئی ذکر نہیں اور دوسرے میں اسکو حاشیہ پر لکھا گیا ہے اور جب تیسری بار طبع ہوئی تو اسکو اصل کتاب میں داخل کر دیا گیا ہے۔ عبد الکریم شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے کہ مرجیہ کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) مرجیہ اہلسنت (۲) مرجیہ اہل بدعت۔ ان دونوں فرقوں کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے لیکن اول فرقہ کے نزدیک اعمال بھی نہایت ضروری ہیں اور فرقہ ثانیہ کے نزدیک اعمال کی کوئی حیثیت نہیں یعنی اگر ایمان حاصل ہے تو پھر کوئی گناہ اسکو نقصان نہیں پہنچا سکتا یعنی بندہ صرف تصدیق کی وجہ سے تمام وارد شدہ بشارتوں کا مستحق قرار دیا جائے گا اور ان سے سرفراز ہوگا، لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کو اگر محض اشتراک لفظی کی وجہ سے مرجیہ کہا جا سکتا ہے تو امام بخاریؒ اور دیگر حضرات محدثین کو بھی معتزلہ اور خوارج کی صف میں ماننا ہوگا (تقدیری) لہٰذا امام ابو حنیفہؒ پر مرجیہ کا الزام اتہام محض ہے جو کہ غلط ہے۔

اہل سنت والجماعت کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ یہ صرف نزاع لفظی ہے جو اختلاف ازمان پر محمول ہے، اصل بات یہ ہے کہ اہل حق کا کام اہل باطل کی تردید ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے دور میں معتزلہ کا زور تھا، یہاں تک کہ حکومت کا مسلک بھی اعتزال تھا اسلئے امام ابو حنیفہؒ نے معتزلہ کی تردید کی انھوں نے اعمال کو جزو ایمان ٹھہرایا تو امام صاحبؒ نے ایمان کو بسیط فرمایا اور جب امام شافعیؒ کا دور آیا تو مرجیہ کا زور تھا تو انھوں نے انکی مخالفت کرتے ہوئے ایمان کو مرکب قرار دیا۔ یہی وجہ ہے کہ اہل حق میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ تارک اعمال کی وجہ سے بندہ مخلد فی النار ہوگا۔ تو معلوم ہو گیا کہ یہ اختلاف محض نزاع لفظی ہے جو دور اور زمان کا اختلاف

نہیں بلکہ ترادف لفظی ہے جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا لہذا مآل سب کے نزدیک ایک ہے۔ انصاف کے ساتھ جب غور کیا جاتا ہے تو حق بات وہی معلوم ہوتی ہے جو ابو حنیفہ وغیرہ حضرات نے کہی ہے کہ ایمان بسیط ہے اور اعمال ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اب ہم اس پر کچھ دلائل پیش کرتے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ اعمال جزو ایمان نہیں ہیں

(۱) یہ اصول مسلّم ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف میں مغایرت ہوتی ہے ورنہ شئی کا اپنے ہی نفس پر عطف لازم آئیگا اور قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر اعمال کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جس سے معلوم ہوگا کہ اعمال حقیقت ایمان میں داخل نہیں ہیں جیسے فرمان باری ہے إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات اگرچہ لوگوں نے اس استدلال کو جواب دینے کی بہت کوششیں کی ہیں اور عطف کو اہتمام پر محمول کرنے کے اہتمام سے محنت کی ہے مگر یہ تاویل لا حاصل ہے اگر ایمان کے ذکر کے بعد اعمال کا ذکر ہوتا تو اس تاویل میں چلنے کی گنجائش ہوتی۔

(۲) شرط داخل شئی نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ خارج از ماہیت ہوتی ہے یعنی شرط مشروط کا اور مشروط شرط کا جزء نہیں ہوتا اور یہ اصول مذکور مسلّم ہے اور قرآن میں بعض مقامات پر ایمان و اعمال کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ان میں شرطیت کا تعلق ہے جیسے فرمان باری فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه جو شخص نیک کام کریگا اور مومن بھی ہوگا تو اس کی محنت بیکار نہ ہوگی۔ یہ دلالت شرطیت ہماری گفتگو کا منشا یہی ہے۔

(۳) اجتماع ضدین کا استحالہ مسلّم ہے لہذا اگر اعمال کو ایمان کی حقیقت کا جزء مان لیا جائے تو پھر اعمال کی ضد کا اجتماع ایمان کے ساتھ نہیں ہو سکتا حالانکہ قرآن کریم کی بہت سی آیات اس پر دال ہیں کہ ایمان اور گناہ کا اجتماع ہوتا ہے۔

اس قسم کی بہت سی آیات ماقبل میں گذر چکی ہیں انہیں میں سے مثلاً إن الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ہے۔

(۴) قرآن نے دعوت تو بلفظ آمنوا دی ہے اور اہل عرب جو اس کے مخاطبین اولین ہیں وہ ایمان کو صرف تصدیق کے لئے استعمال کرتے تھے کسی اور معنی میں اس کا استعمال نہیں سنا گیا تا آنکہ کثیر الاستعمال لفظ دوسرے معنی میں منتقل ہو اور اہل لغت اس کا ذکر نہ کریں یہ ناممکن ہے۔

(۵) حدیث جبرئیل جو مشکوٰۃ کے شروع میں ہے اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب یہ تھا الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث بعد الموت۔

(۶) ایک صحابی حضور کے پاس ایک باندی لائے کہ اگر آپ اسکو مومن سمجھیں تو اسکو آزاد کر دیں تو آپ نے اس سے پوچھا کہ لا الٰہ الا اللہ کی شہادت دیتی ہے؟ اس نے کہا ہاں۔ آپ نے پوچھا میری رسالت کی گواہی دیتی ہے؟

اس نے کہا: ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ خیر و شر پر ایمان بھی حق ہے۔ اس نے کہا: ہاں۔ حضور ﷺ نے فرمایا یہ مومن ہے اسے آزاد کر دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اعمال جزو ایمان ہوتے ان کے بارے میں بھی سوال کیا جاتا۔
(۲) بعض آیات سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ محل ایمان قلب ہے اور ظاہر ہے کہ اعمال کا تعلق تو جوارح سے ہے لہذا ان آیات سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے جیسے قرآن پاک کی آیت اُولٰئِکَ کَتَبَ فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْاِیْمَانَ وَاَیَّدَهُمْ بِرُوْحٍ مِّنْهُ اور جیسے وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ اور جیسے قَالُوْا اٰمَنَّا بِاَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوْبُهُمْ۔ اس استدلال پر اگرچہ لوگوں نے اعتراضات کئے ہیں مگر سب بے جا ہیں اور حضرات محققین نے سب کے جوابات دیئے ہیں۔

سوال: جب آپ حضرات کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو بعض گناہ ایسے ہیں کہ جن سے تصدیق خارج نہیں ہوتی مگر آپ ان افعال کے مرتکب پر کفر کا فتویٰ جاری کر دیتے ہیں جیسے مثلاً قرآن پاک کو گندگی وغیرہ میں ڈالنا۔

جواب: یہ افعال ایسے ہیں جن کو شریعت نے منافی تصدیق سمجھا اور تکذیب کی علامت جانا اور تصدیق کے ساتھ تکذیب کا اجتماع ہو نہیں سکتا اس لئے اسکو زجراً تکذیب پر محمول کرتے ہوئے اسکو کفر کہا جائیگا۔

سوال: ابوطالب کو تو تصدیق حاصل تھی انہیں مومن کیوں نہیں کہتے؟

جواب: تصدیق نہیں بلکہ معرفت تھی اور ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے جس میں تسلیم و انقیاد ہو۔ یہی حال شیطان کا بھی ہے۔ دراصل کفر کی چار قسمیں ہیں (۱) کفر انکار (۲) کفر جحود (۳) کفر عناد (۴) کفر نفاق۔
کفر انکار تو یہ ہے کہ دل میں بھی انکار ہو اور زبان سے بھی انکار ہو یعنی نہ تصدیق قلبی ہے اور نہ اقرار لسانی ہے۔ کفر جحود یہ ہے کہ دل میں تو یقین ہے لیکن مانتا نہ ہو اور اقرار نہ کرتا ہو جیسے یہود کا کفر "وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَیْقَنَتْهَا اَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَّعُلُوًّا" اس پر دال ہے۔ کفر عناد یہ ہے کہ دل میں یقین بھی ہو اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہو لیکن مانتا نہ ہو جیسے ہرقل اور ابوطالب کہ انہوں نے باوجود یقین و اقرار کے حب جاہ و مال کی وجہ سے التزام طاعت نہیں کیا اور ابوطالب تعصب یا کسی وجہ سے ایمان نہ لایا تو یہ کفار معاند ہوئے۔ کفر نفاق یہ ہے کہ دل میں تو کفر ہے لیکن کسی غرض سے یا دھوکہ دینے کیلئے زبان سے ایمان کا اقرار کرتا ہے تو یہ کفر کی اقسام حقیقیہ ہیں جو کوئی بھی ان میں سے کسی قسم کا کفر کریگا تو وہ مخلد فی النار ہوگا۔
البتہ ایک پانچواں کفر اور ہے جو کفران نعمت کے معنی میں آتا ہے اس کی وجہ سے انسان ایمان سے تو خارج نہیں ہوتا۔ علامہ تفتازانی نے اسکو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ ایک مسئلہ یہاں یہ باقی رہ جاتا ہے کہ ایمان اور اسلام میں کیا فرق ہے اور دونوں میں نسب اربعہ میں سے کون سی نسبت ہے۔ امام غزالیؒ نے عموم و خصوص من وجہ کے علاوہ تینوں نسبتیں بیان کی ہیں یعنی ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے جس کو انہوں نے ترادف سے تعبیر کیا ہے۔ اور ترادف کی مثال میں یہ آیت پیش کی ہے فَاَخْرَجْنَا مَنْ کَانَ فِیْهَا مِنَ

المؤمنین فما وجدنا فیہا غیر بیت من المسلمین۔

دوسری نسبت تباین، اس کی مثال فرمان باری قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم۔ اس آیت میں ایمان کی نفی کی جارہی ہے اور اسلام کا اثبات ہے اور بھی بعض نصوص سے نسبت تباین ثابت ہوتی ہے۔

تیسرے عموم خصوص مطلق کی نسبت۔ یعنی اسلام کا تعلق قلب سے بھی ہے اور زبان سے بھی اور جوارح سے بھی اور ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہے تو ہر اسلام ایمان ہے اور ہر ایمان اسلام نہیں ہے ایک حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا ای الاعمال افضل فقال الایمان باللہ ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا ای الاسلام افضل فقال ایمان باللہ۔ ان دونوں روایتوں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت مفہوم ہوتی ہے جسکو امام غزالیؒ نے نسبت تداخل سے تعبیر کیا ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک راجح یہ ہے کہ ان میں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں دو مادے افتراق کے اور ایک اجتماع کا نکلتا ہے یعنی بعض مؤمن ہوں گے مسلمان نہ ہوں گے مثلاً دل میں تصدیق آگئی اور ظاہر کرنیکا موقع نہیں ملا کہ انتقال ہوگیا تو یہ عند اللہ مومن ہے مسلم نہیں۔ ایک وہ شخص جو زبان سے اقرار کرتا ہے لیکن دل میں تصدیق نہیں تو ایسا شخص مسلم ہے مومن نہیں ہے، جیسے منافق اور ایک وہ شخص ہے جو مؤمن بھی ہے اور مسلم بھی جیسے صحابہ کرام اور دیگر مخلص مومن، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: والحق ان بینہما عموماً وخصوصاً من وجہ (عمدۃ القاری)

حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ایمان واسلام ایک ہیں صرف ایاب وذہاب کا فرق ہے۔ ایمان کی ابتداء قلب سے ہوتی ہے اور پھر وہ ترقی کرکے اعضاء وجوارح تک سرایت کرتا ہے اور اسلام کی ابتداء جوارح سے ہوتی ہے اور ترقی کرکے دل میں پہونچتا ہے۔ ملاحظہ ہو فیض الباری ص $\frac{۴۹}{۱}$ ۔

جب ایمان کے بارے میں یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہوگئیں تو اب کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو۔

والایمان فی اللغۃ التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبولہ وجعلہ صادقاً افعال من الامن کأن حقیقۃ اٰمن بہ امنہ التکذیب والمخالفۃ یتعدی باللام کما فی قولہ تعالٰی حکایۃ عن اخوۃ یوسف علیہ السلام وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق وبالباء کما فی قولہ علیہ السلام الایمان ان تؤمن باللہ الحدیث ای تصدق۔

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق ہے یعنی مخبر کے حکم کا اذعان اور اس کو قبول کرلینا اور اسکو صادق قرار دینا (ایمان) امن سے (مصدر) افعال ہے گویا کہ اٰمن بہ کی حقیقت اٰمنہ التکذیب والمخالفۃ ہے (اسکو تکذیب اور مخالفت سے مامون کردیا) (ایمان) لام کے ساتھ متعدی ہوتا ہے جیسے

اللہ تعالیٰ کے فرمان "وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا" میں ہے حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کی حکایت کرتے ہوئے
یعنی بمصدق (کے معنی میں) اور متعدی ہوتا ہے باء کے ساتھ جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان میں ہے الایمان
ان تؤمن باللہ یعنی تو تصدیق کرے۔

تشریح یہاں سے حضرت مصنف ایمان کے بارے میں گفتگو شروع فرما رہے ہیں ماتن کا متن ہے الایمان التصدیق بما جاء به من عند الله تعالیٰ والاقرار به۔ شارح لفظ ایمان پر کچھ تفصیل بیان کریں گے۔ شارح نے کہا کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں گویا شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ایمان کے لغوی معنی تصدیق کے ہیں بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان کے لغوی معنی امن دینے یا پر امن اور باوثوق ہونے کے ہیں شارح کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے۔ یعنی حقیقت لغویہ ایمان کی تصدیق ہے جس پر چند دلائل پیش کئے جاتے ہیں (۱) وما انت بمؤمن لنا۔ یہاں مومن مصدق کے معنی میں ہے جس سے معلوم ہوا کہ تصدیق ہی اس کے لغوی معنی ہیں (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایمان کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا الایمان ان تؤمن باللہ وملائکتہ۔ الحدیث، تو اس سے معلوم ہوا کہ اگر ایمان کے حقیقی معنی تصدیق کے نہ ہوتے تو آپ کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ کا مقصود اس ارشاد گرامی سے بلا ریب ایمان کے شرعی مفہوم کا انکشاف ہے (۳) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعراب کو (بدوؤں کو) ایمان باللہ کی دعوت دیتے تھے تو اگر ایمان لغوی معنی سے شرعی معنی کی جانب منقول ہوتا تو پھر یہ اعراب کے ساتھ ایسا کلام ہوتا جس کو وہ نہ سمجھتے اور یہ آپ کی شان سے مستبعد ہے۔ (۴) جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل عرب کو ایمان باللہ ورسولہ کی دعوت دیتے تو وہ آپ کی اطاعت کرتے اور وہ لوگ آپ سے ایمان کے معنی نہیں پوچھتے تھے حالانکہ وہ لوگ ابھی اصطلاحات شرعیہ سے ناواقف تھے اس سے بھی معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت لغویہ تصدیق ہے (۵) نقل خلاف اصل ہے جس کو بلا ضرورت اختیار نہیں کیا جاتا لہذا معلوم ہوا کہ ایمان کی لغوی حقیقت تصدیق ہے۔

قلت: شارح کی مراد یہ ہے کہ عرف عام میں ایمان بمعنی تصدیق مستعمل ہے یعنی یہ اس کے شرعی معنی نہیں بلکہ وہ معنی ہیں جو عرف عام میں مستعمل ہیں ورنہ لغت میں ایمان کے معنی امن دینے کے ہیں کیونکہ یہ امن سے ماخوذ ہے اور یہ باب افعال میں متعدی ہو گیا ہے جس پر ہم شروع میں گفتگو کر چکے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے تصدیق کی تین تفسیر بیان کی ہیں (۱) اذعان حکم المخبر، مخبر کے حکم کا اذعان۔ اذعان سے مراد تسلیم و انقیاد ہے اور لغت میں اذعان کے معنی خضوع اور اطاعت و انقیاد کے ہیں (۲) تصدیق کے معنی قبول حکم المخبر (۳) جعل المخبر صادقا۔

شارح نے بر بنائے وضاحت تین تفسیریں جمع فرما دی ہیں۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ایمان امن سے ماخوذ ہے اور امن خوف کی ضد ہے تو گویا آمن بہ کے معنی ہیں آمنہ التکذیب والمخالفۃ یعنی اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون کر دیا۔ آمنہ میں ضمیر مفعول اول ہے اور تکذیب مفعول ثانی ہے۔ پھر شارح نے بتایا کہ ایمان کا صلہ کبھی لام آتا ہے اور کبھی باء، دونوں کی مثالیں گذر چکی ہیں اور ہم تمہید میں اس پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔ شارح کی عبارت میں

اللہ کی جو خبریں لیکر آئے ہیں جیسی کہ اجمالی تصدیق یعنی ان تمام چیزوں کی جن کو آپ من عند اللہ لیکر آئے بداہۃً جان لیا گیا ہو اسلئے کہ یہ تصدیق اجمالی کافی ہے ایمان کی ذمہ داری سے نکلنے کیلئے اور اس کا رتبہ کم نہیں ہے ایمان تفصیلی سے۔

تشریح یہاں شارح تین باتیں بیان کر رہے ہیں: (۱) پہلی تقریر کی تعریف۔ لہذا کہتے ہیں کہ اب تک ہم نے ایمان میں تصدیق پر گفتگو کی ہے اس تقریر سے وہ تمام اشکالات حل ہو جاتے ہیں جو لوگوں نے ایمان کے متعلق کئے ہیں، ان میں سے مثلاً ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر تصدیق ہی کا نام ایمان ہے تو یہ تصدیق تو ابو جہل کو بھی حاصل تھی، لہذا اسے بھی مومن کہنا چاہئے؟ جواب ظاہر ہے کہ تصدیق زبان و قلب کا نام ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تصدیق اور اقرار اور عمل بھی کرے مگر زنار وغیرہ بھی باندھے یا بتوں کو سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو اسکو کافر کیوں کہا جاتا ہے جبکہ ساری چیزیں موجود ہیں؟ جواب ظاہر ہے کہ اس عمل کو شریعت نے تکذیب قرار دیا ہے۔

(۲) دوسری بحث، شارح نے اپنے کلام کو مصنف کے متن کے ساتھ جوڑ دیا کہ اب تک تو ہماری گفتگو تصدیق کی حقیقت پر ہو رہی تھی اب سنئے کہ ایمان شرعی کیا چیز ہے، تو جن چیزوں کا آنحضرت سے بداہۃً ثبوت ہے انکی دل سے تصدیق کرنا ایمان کی شرعی حقیقت ہے اس میں توحید باری بھی داخل ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسکو بھی لیکر آئے ہیں۔

(۳) تیسری بحث شارح نے یہ کی کہ تصدیق اجمالی کافی ہے اور پھر یہ بھی فرمایا کہ اصل ایمان کے ساتھ نفس میں ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے ورنہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ تصدیق تفصیلی کا مقام اونچا ہے تفصیلی اجمالی سے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جو شخص جزئیات شرعیہ سے واقف ہوا اس پر ان تمام امور کی تصدیق واجب ہے اور جو جزئیات سے واقف نہ ہو تو اسکے لئے تصدیق اجمالی بھی کافی ہے۔

تنبیہ (۱): شارح نے متن کے بعد شرح کرتے ہوئے فرمایا "ای تصدیق النبی بالقلب" کی قید لگادی کیونکہ لوگ زبانی اقرار کو بھی تصدیق کہتے ہیں۔ اجمالاً مفعول مطلق ہے تصدیق کا موصوف محذوف کی صفت

تنبیہ (۲): شارح نے یہاں لفظ ضرورت استعمال فرمایا ہے ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا دین ہونا تواتر سے ثابت ہو خواہ وہ بات اپنی جگہ بدیہی ہو یا نظری اور پھر وہ بات اس درجہ شہرت اختیار کر گئی ہو کہ عوام و خواص کی سب قابل ذکر تعداد نے اسے جان لیا ہو جیسے توحید، نبوت، ختم رسالت، حشر و نشر، عذاب قبر وغیرہ۔ یہ تمام چیزیں اپنی جگہ نظری ہیں لیکن ان کا مجموعہ دین ہونا نظری نہیں ہے۔ ضرورت کا مفہوم یہ نہیں کہ اس کو ہر شخص جانتا ہو، خواہ اس نے تفصیلی علم کے مسئلے میں کتنی ہی کوتاہی کی ہو اور نہ ضرورت کا یہ مطلب ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہو کیونکہ دین میں ایسی بھی چیزیں ہیں جن کی اباحت یا استحباب کا اعتقاد ضروری ہے حالانکہ ان پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے اس کی مثال میں مسواک کو

پیش کیا جاسکتا ہے اسلئے ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا جزو دین ہونا تواتر سے ثابت ہو خواہ وہ فی نفسہ وہ مسئلہ نظری ہو اور خواہ اس پر عمل کرنا ضروری نہ ہو۔

تنبیہ [۱۳]: ایمان کی دو قسمیں ہیں (۱) اجمالی (۲) تفصیلی۔ ایمان اجمالی تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ لیکر آئے وہ حق ہے میں اسکو مانتا ہوں۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت سے جو جو احکام ثابت ہیں انکو جانے اور ان کو حق سمجھے، ایمان اجمالی ہر شخص پر فرض عین ہے اور ایمان تفصیلی فرض کفایہ ہے یعنی امت کے اندر ہر زمانہ میں ایسے افراد موجود رہیں جو مجموعی طور سے جزئیات شریعت سے واقفیت رکھتے ہوں تو سب کے ذمہ سے فریضہ ساقط ہوجائیگا، اور اگر ایسے افراد نہ ہوں تو سب کے سب تارک فرض ہونگے اور سب گنہگار ہونگے۔
ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ مرتبہ ایمان سے بلند ہے۔ اسی وجہ سے علماء کا مرتبہ اونچا ہے لیکن ایمان کے ساتھ نفس تصدیق میں ایمان اجمالی بھی ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے جیسی نفس ... میں کوئی شک نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ایمان اجمالی کا مرتبہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے۔

فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا إلا بحسب اللغة دون الشرع لإخلاله بالتوحيد وإليه الإشارة بقوله تعالى وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون.

ترجمہ: تو وہ مشرک جو وجود صانع اور اسکی صفات کی تصدیق کرتا ہے وہ مومن نہیں مگر باعتبار لغت کے نہ کہ باعتبار شریعت کے اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے توحید کے اندر اور اسی کی جانب اشارہ ہے اللہ کے اس فرمان میں "وما یؤمن اکثرہم باللہ الا وہم مشرکون"۔

تشریح: یعنی جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں اور شریعت میں ایمان کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو لیکر آئے اس کی تصدیق کو، تو جو مشرک اللہ کے وجود اور اسکی صفات کی تصدیق کرتا ہے مگر شریعت کی تصدیق نہیں کرتا تو وہ لغوی مومن ہے، شریعت میں اسکو مومن نہیں کہا جاسکتا اسلئے کہ ابھی اس کی توحید ہی کامل نہیں کیونکہ وجود کو ماننا وحدانیت کی تسلیم کو مستلزم نہیں حالانکہ توحید سب سے بڑا رکن ہے ان احکام کا جنکو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے لہٰذا ایمان شرعی کا فقدان ہے اللہ رب العزت نے اسی مفہوم کو اس طرح ارشاد فرمایا ہے "وما یؤمن اکثرہم باللہ الا وہم مشرکون" اور نہیں ایمان لاتے بہت سے اللہ پر مگر ساتھ ہی وہ شرک بھی کرتے ہیں۔
یعنی زبان سے سب کہتے ہیں کہ خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے مگر اس کے باوجود کوئی بت کو خدائی کا حصہ دار بنا رہا ہے چنانچہ مشرکین عرب تلبیہ میں یہ الفاظ کہتے تھے لبیک اللہم لبیک لا شریک لک الخ۔

الاتری کا ھو لاھ نملک وماملک۔ کوئی اس کے لئے بیٹے بیٹیاں تجویز کرتا ہے کوئی اسے روح و مادہ کا محتاج بتاتا ہے کسی نے اجارہ و بیان کر خدائی اختیارات دیدیئے گیا۔ بہت سے تعزیہ پرستی، قبر پرستی، پیر پرستی کے فسق و فساد سے توحید کے صاف چشمہ کو مکدر کر رہے ہیں۔ دریا اور ہوا پرستی سے تو کئے موحدین میں بھی ایک ہوں گے۔ غرض ایمان کا زبانی دعوی کر کے بہت سے ہیں جو عقیدہ یا عمل کے درجہ میں شرک جلی یا خفی کا ارتکاب نہیں کرتے اعاذنا اللہ من سائر انواع الشرک۔

والاقرار به ای باللسان الا ان التصديق ركن لا يحتمل السقوط اصلا والاقرار قد يحتمله كما في حالة الاكراه فان قيل قد لا يبقى التصديق كما في حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه ما يضاده في حكم الباقي حتى كان المؤمن اسمًا لمن آمن في الحال او في الماضي ولم يطرء عليه ما هو علامة التكذيب۔

ترجمہ اور اس کا زبان سے اقرار کرنا مگر تصدیق ایسا رکن ہے جو بالکل سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار کبھی اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بسا اوقات تصدیق باقی نہیں رہتی جیسے نیند اور غفلت کی حالت میں تو ہم کہیں گے کہ تصدیق دل میں باقی رہتی ہے اور ذہول اس کے حصول سے ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شارع نے اس شی محقق کو جس پر اس کا معارض طاری نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مومن اس شخص کا نام ہو گیا کہ فی الحال ایمان لایا یا زمانہ گزشتہ میں اور اس پر وہ چیز طاری نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے۔

تشریح یعنی مصنفؒ نے ایمان کی حقیقت تصدیق اور اقرار کو بتایا اس پر شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایمان کے ارکان تو ہیں مگر ان دونوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ تصدیق کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی اور اقرار کبھی ساقط ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی مسلمان پر اکراہ کیا گیا ہو اور کفار نے اسکو قتل کی دھمکی دی ہو تو زبان سے کلمۂ کفر کے تلفظ کی اجازت ہے۔

سوال :- آپ نے فرمایا کہ تصدیق کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتی حالانکہ جب آدمی سو جاتا ہے یا غفلت میں ہوتا ہے یا دل اور جانب متوجہ ہو جاتا ہے تو دل میں تصدیق کہاں ہے؟

جواب :- نیند سے جدید ادراک کی تحصیل تو نہیں ہو سکتی مگر ادراک سابق نیند کے منافی نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر ادراک حادث کے منافی ہے نہ کہ ادراک ازلی کے تو شارحؒ کہنا چاہتے ہیں کہ تصدیق کے اندر جو ذہول ہوتا ہے وہ اس کی تحصیل اور حصول سے ذہول ہے بالفاظ دیگر منافات کے ذہن میں ہونے کے باوجود

ان کی جانب عدم التفات کو ذہول کہتے ہیں اس سے ذہول اور نسیان کا فرق واضح ہوگیا اسلئے کہ نسیان میں ذہن سے صورت حافظہ تک جاتی ہے اور ذہول میں نہیں بلکہ صرف التفات کی جانب توجہ کی ضرورت ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ تصدیق برقرار ہے اور اگر یہ بات تسلیم ہی کرلی جائے کہ نائم اور غافل میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو بھی کوئی اشکال نہیں اسلئے کہ شریعت کا اصول یہ مقرر ہوچکا ہے کہ جو چیز موجود متحقق ہوا سکو اسوقت تک باقی ہی شمار کرینگے جب تک کہ اس کی ضد اس کی جگہ پر نہ آجائے اور یہاں ظاہر ہے کہ نیند وغفلت کی حالت میں اگر تصدیق نہیں رہی تو تکذیب بھی تو نہیں آئی لہٰذا بربنائے قاعدہ مذکورہ تصدیق کو باقی شمار کریں گے۔ جیسے ایک مرتبہ اقرار کے بعد جب تک انکار نہ آئے اقرار کو باقی شمار کیا جاتا ہے، ایسے ہی جو شخص ایک مرتبہ اسلام لایا اور تصدیق کو تحقق ہوا تو جب تک اس پر تکذیب کی علامات طاری نہ ہونگی اسکو مومن ہی کہا جائے گا۔

هذا الذي ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور۔

ترجمہ: یہ بات جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی شمس الائمہ اور فخر الاسلام کا مذہب ہے اور جمہور محققین اس بات کی جانب گئے ہیں کہ ایمان صرف تصدیق بالقلب ہے اور اقرار دنیا میں احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کیلئے کسی علامت کا ہونا ضروری ہے تو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مومن ہے اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مومن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ برعکس ہے اور یہی شیخ ابو منصورؒ کا مختار ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے جو فرمایا کہ ایمان کہتے ہیں تصدیق اور اقرار کے مجموعہ کو یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الائمہ سرخسیؒ کا یہ محمد بن احمد سرخسی ہیں متوفی ۴۸۳ھ تفصیل کیلئے دیکھئے الفوائد البہیہ ص ۱۵۸۔ خیر الدین زرکلی نے الاعلام میں سن وفات ۴۹۰ھ لکھا ہے یہ سہو کتابت کی غلطی ہوگی۔ اور فخر الاسلام بزدویؒ یہ علی بن محمد فخر الاسلام بزدوی ہیں سن ولادت ۴۰۰ھ ہے اور سن وفات ۴۸۲ھ۔ واللہ اعلم بالصواب۔ محمد یوسف تاؤلوی غفرلہ۔

یعنی ایمان ان کے دل میں جما دیا اور ضمیر کی طرح ثبت کر دیا۔

دوسری آیت مَنْ کَفَرَ بِاللّٰہِ مِنْ بَعْدِ اِیْمَانِہٖٓ اِلَّا مَنْ اُکْرِہَ وَقَلْبُہٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِیْمَانِ۔ جو کوئی منکر ہوا ایمان لانے کے بعد علاوہ اس شخص کے جس پر زبردستی کی گئی حالانکہ اس کا دل ایمان پر برقرار ہے یعنی اگر کوئی مسلمان صدق دل سے برابر ایمان پر قائم رہے ایک لمحہ کیلئے بھی ایمانی روشنی اور قلبی طمانیت اس کے قلب سے جدا نہیں ہوئی صرف کسی خاص حالت میں کسی دباؤ اور زبردستی سے مجبور ہو کر شدید ترین خوف کے وقت محض خلاصی کیلئے بعض زبان سے منکر ہو جائے یعنی کوئی کلمہ اسلام کے خلاف نکل جائے بشرطیکہ اس وقت قلب میں کوئی تردد نہ ہو بلکہ زبانی الفاظ سے سخت کراہیت اور نفرت ہو ایسا شخص مرتد نہیں ہے بلکہ مسلمان ہی رہے گا لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت فقط تصدیق قلبی ہے۔

تیسری آیت: قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰکِنْ قُوْلُوْٓا اَسْلَمْنَا وَلَمَّا یَدْخُلِ الْاِیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِکُمْ۔ دیہاتی لوگ کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے تو آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن تم یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے کیونکہ ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ محل ایمان قلب ہے
پہلی حدیث: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر تعلیم امت کے واسطے یہ دعا مانگتے تھے اَللّٰھُمَّ ثَبِّتْ قَلْبِیْ عَلٰی دِیْنِکَ یعنی اے اللہ ایمان پر ثابت رکھ۔

سوال: دین کی تفسیر آپ نے ایمان سے کیسے کر دی؟

جواب: اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ۔ اس سے معلوم ہوا کہ دین سے مراد اسلام ہے اور ایمان اور اسلام ایک چیز ہے۔ کما مر ثانیا۔ لہٰذا دین کی تفسیر ایمان سے کرنا درست ہو گیا۔

دوسری حدیث: ھَلَّا شَقَقْتَ قَلْبَہٗ واقعہ پیش آیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جہینہ کی ایک قوم کے پاس حضرت اسامہؓ اور ایک جماعت کو بھیجا جنگ ہوئی تو ان میں ایک شخص بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا حضرت اسامہؓ اور ایک انصاری صحابی موقع پا کر اس تک پہنچ گئے جب انہوں نے اس پر وار کرنا چاہا تو اس نے زور سے کہا لا الٰہ الا اللہ تو انصاری نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا مگر حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا۔ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا کہ تو نے لا الٰہ الا اللہ کہنے کے بعد اس کو کیوں قتل کر دیا؟ انہوں نے فرمایا کہ اس نے تو یہ کلمہ ہتھیار کے ڈر سے کہا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ کیا تو نے اس کا دل چیر کر دیکھ لیا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

تنبیہ: حضرت اسامہؓ زید بن حارثہؓ کے بیٹے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے بہت محبت کرتے تھے۔ حدیث کی کتابوں میں ان سے ۱۲۸ حدیثیں ہیں۔ خلافت معاویہؓ کے آخر میں ۵۴ھ میں وفات ہوئی۔

وَلِهٰذَا صَحَّ نَفْيُ الْإِيْمَانِ عَنْ بَعْضِ الْمُقِرِّيْنَ بِاللِّسَانِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ وَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوْا وَلٰكِنْ قُوْلُوْا اَسْلَمْنَا۔

ترجمہ اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض ان لوگوں سے جو زبان سے اقرار کرتے ہیں، فرمایا باری تعالیٰ نے اور لوگوں میں سے کچھ ایسے ہیں جو زبان سے یہ کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لے آئے حالانکہ وہ ایمان نہیں لائے، اور کہا گنواروں نے کہ ہم ایمان لے آئے آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے۔

تشریح شارح نے جواب دیا: دیکھو مذکورہ دونوں آیتوں میں ان لوگوں سے ایمان کی نفی کر دی گئی ہے جو محض زبان سے اقرار کرتے ہیں اور دل میں تصدیق نہیں ہے۔ پہلی آیت عبداللہ بن ابی ابن سلول اور اس کے ساتھیوں کے بارے میں نازل ہوئی جو بقول بعض مفسرین تین سو مرد اور ایک سو ستر عورتیں تھیں جو منافق تھے جب وہاں کے اکثر لوگ مسلمان ہو گئے تو ان لوگوں نے تلوار کے خوف سے زبانی ایمان کا اقرار کر لیا اور دلوں میں کفر چھپائے رکھا۔ دوسری آیت قبیلہ بنو اسد کے متعلق نازل ہوئی جو قحط کے سال میں مدینہ منورہ آئے اور صدقات کے لالچ میں اپنا اسلام ظاہر کیا تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ ابھی تمہارے قلوب میں ایمان داخل نہیں ہوا البتہ تم بظاہر مطیع بن گئے ہو۔ دیکھو دونوں آیتوں میں تصدیق قلبی کا حاصل نہ ہونے کی وجہ سے ایمان کی نفی کر دی گئی ہے۔

تنبیہ ۱: امام رازیؒ نے فرمایا کہ لفظ "مَن" واحد اور تثنیہ اور جمع کی صلاحیت رکھتا ہے چنانچہ "یقول" کے اندر لفظ "مَن" کی رعایت ملحوظ ہے اور "وما ہم بمؤمنین" میں معنی کی رعایت ملحوظ ہے اور فرمان باری "ومنہم من یستمع الیک" میں لفظ مَن کی رعایت ہے۔ اور فرمان باری "ومنہم من یستمعون الیک" میں معنی مَن کی رعایت ملحوظ ہے۔ اعراب عرب کے بدوؤں کو کہتے ہیں جو گاؤں کے رہنے والے ہوتے ہیں۔ اعراب جمع ہے اس لفظ سے کوئی واحد نہیں بلکہ واحد کیلئے اعرابی استعمال کرتے ہیں۔

لطیفہ: گاؤں کے لوگ بھی عجیب ہوتے ہیں شرح نقایہ کے حاشیہ پر ہے کہ عرب کا ایک دیہاتی مسلمان شہر میں آیا اور نماز کا وقت ہو گیا تو مسجد میں آیا، امام نے پہلی رکعت میں یہ آیت پڑھی "والاعراب اشد کفرا ونفاقا واجدر الا یعلموا" تو اس کو غصہ آیا اور لاٹھی ساتھ تھی، نماز کو ترک کر کے چلا کہ یہ امام ہماری برائی کرتا ہے۔ امام جب [illegible] پھر دوسری رکعت میں امام نے پڑھا "ومن الاعراب من یؤمن باللہ والیوم الآخر" تو جناب فرماتے ہیں ایہا الامام قد نفعت العصا، یعنی حضور امام صاحب میرے لٹھ نے آپ کو راہ راست پر کر دیا۔

وأما المقر باللسان وحده فلا نزاع في أنه يسمى مؤمنا لغة ويجري عليه أحكام الإيمان ظاهرا وإنما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على أنه لا يكفي في الإيمان فعل اللسان وأيضا الإجماع منعقد على إيمان من صدق بقلبه وقصد الإقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر أن ليس حقيقة الإيمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية.

ترجمہ: اور بہر حال جو فقط زبان سے اقرار کرنے والا ہے تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ اس کو لغۃً مومن کہا جائے گا اور ظاہراً اس پر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزاع اس کے فیما بینہ وبین اللہ مومن ہونے میں ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور جو آپ کے بعد تھے (صحابہ و تابعین) جس طرح حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا جو کلمہ شہادت کا تکلم کرے ایسے ہی وہ حکم لگاتے تھے منافق کے کفر کا تو یہ بات اس پر دال ہے کہ ان کے اندر زبان کا فعل کافی نہیں ہے اور نیز اجماع منعقد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کرنے کا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع روک دے مثلاً گونگا ہو اور اس کے مثل۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت کرامیہ کے گمان کے مطابق محض شہادت کے دونوں کلمے نہیں ہیں۔

تشریح: جو شخص محض زبان سے ایمان کا اقرار کرتا ہے اسے اس کی زبان حقیقت پر مطلع نہ ہونے کی وجہ سے مجبوراً مومن کہیں گے اور اس پر ظاہراً اسلامی احکام جاری ہوں گے لیکن وہ فیما بینہ وبین اللہ مومن شمار نہ ہوگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہؓ جیسے اقرار لسانی پر ایمان کا حکم جاری کرتے تھے ایسے ہی منافق کے اندر بھی تو کفر کا حکم جاری کرتے تھے تو ان حضرات کا منافق پر کفر کا حکم جاری کرنا اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان کیلئے محض زبانی اقرار ناکافی ہے۔ ایمان کی حقیقت اقرار نہیں بلکہ تصدیق قلبی ہے یہ اجماع امت سے بھی ثابت ہے مثلاً ایک شخص دل سے ایمان لایا اور زبان سے اقرار کرنے کا ارادہ رکھتا ہے مگر تکلم پر قدرت نہ ہونے کی وجہ سے اقرار نہیں کر پاتا مثلاً گونگا ہے یا کوئی اور عارض ہے تو باجماع ایسا شخص مومن ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ کہ محض اقرار لسانی لہٰذا معلوم ہوا کہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے۔

تنبیہ: شارحؒ اس سے پہلے لفظ کلمہ کو واحد استعمال کر رہے تھے اور یہاں تثنیہ کا صیغہ استعمال کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ پورا کلمہ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ ہے۔ تو اسکو شہادت لفظ کی وجہ سے کبھی کلمہ واحد تعبیر کیا جاتا ہے اور کبھی دو جز ہونے کا لحاظ کرتے ہیں۔ تو اسکو کلمتین سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔ فتدبر۔

ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء أن الإيمان تصديق

بالجنان و اقرار باللسان و عمل بالارکان اشار الی نفی ذلک بقولہ۔

ترجمہ: اور جمہور محدثین اور متکلمین و فقہاء کا مذہب یہ کہ ایمان دل سے تصدیق کرنا اور زبان سے اقرار کرنا اور عمل بالارکان ہے تو مصنفؒ نے اشارہ فرمایا اس مذہب کی نفی کی جانب اپنے اس قول (آئندہ) سے۔

تشریح: یہاں سے شارح مصنفؒ کے آئندہ متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان کہتے ہیں تصدیق، اقرار اور اعمال کے مجموعہ کو حالانکہ یہ مصنفؒ کے نزدیک قول مختار کے خلاف ہے اسلئے مصنفؒ آنے والے متن میں اس کی تردید فرمائیں گے اور ثابت کریں گے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

تنبیہ: محدثین سے مراد علماء حدیث ہیں جن کا مرتبہ بہت بلند ہے اور بقول صاحب فتوحات مکیہ علماء حدیث ہی انبیاء کے وارث ہیں اور یہاں متکلمین سے مراد اشاعرہ کے علاوہ ہیں یعنی معتزلہ اور خوارج ان کا بھی بہت بڑا گروہ ہے اسلئے جمہور سے تعبیر کیا ہے اور فقہاء سے مراد حنفیہ کے علاوہ ہیں کیونکہ شافعیہ اور حنابلہ ہیں۔

سوال: معتزلہ اور خوارج کو متکلمین کیوں کہا گیا؟

جواب: معتزلہ اگرچہ ضال اور گمراہ ہوں مگر متکلم ہی کہلاتے ہیں۔

تصدیق بالجنان یعنی دل سے تصدیق۔ جنان: بفتح الجیم بمعنی قلب۔ دل کو جنان اسلئے کہتے ہیں کہ وہ چھپا ہوا ہے۔ اور اس مادہ میں ستر کے معنی ہیں جیسے جن، جنین اور جنۃ۔ عمل بالارکان۔ ارکان: رکن کی جمع ہے یعنی اعضاء اسلئے کہ اعضاء بدن کے ارکان ہیں۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ ایمان فقط عمل ہے پھر عمل میں تعمیم ہے کہ خواہ دل سے ہو یا زبان سے یا اعضاء سے

فاما الاعمال ای الطاعات فھی تتزاید فی نفسھا والایمان لا یزید ولا ینقص فلھھنا مقامان۔

ترجمہ: پس بہر حال اعمال یعنی طاعات بڑھتی رہتی ہیں بذات خود اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں۔

تشریح: مصنفؒ نے بہت اختصار اور بلاغت کے ساتھ فرمایا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اسلئے کہ انہوں نے فرمایا کہ اعمال وطاعات میں تو تفاوت ہوتا ہے کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اور ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو ایمان بھی کمی بیشی کا قبول نہ

کرنا اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل نہیں ہیں۔

اب شارح اس پر بسط سے گفتگو کریں گے کہتے ہیں کہ یہاں دو مقام ہیں ایک یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اور دوسرا یہ کہ ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی ہے اب دونوں کو شارح تفصیل سے بیان کریں گے۔

تنبیہ:۔ فہہنا کا مشار الیہ بحث ایمان ہے یا مصنفؒ کا متن مذکور ہے اور دونوں کا مآل ایک ہے۔ مقامان۔ مقام کا تثنیہ ہے جسکو ضمہ اور فتحہ دونوں کے ساتھ پڑھنا جائز ہے۔ مگر بقول ملا عصام ضمہ احسن ہے، ضمہ کی صورت میں معنی ہوں گے دلیل کرنیکی جگہ اور فتحہ کی صورت میں معنی ہوں گے دلیل قائم ہونیکی جگہ۔

الاول ان الاعمال غیر داخلۃ فی الایمان لما مر من ان حقیقۃ الایمان ھو التصدیق ولانہ قد ورد فی الکتاب والسنۃ عطف الاعمال علی الایمان کقولہ تعالی ان الذین امنوا وعملوا الصلحت مع القطع بان العطف یقتضی المغایرۃ وعدم دخول المعطوف فی المعطوف علیہ۔

ترجمہ پہلا مقام یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس تقریر کی وجہ سے جو گذر چکی کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق ہے اور اسلئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اعمال کا عطف ایمان پر ہے جیسے فرمان باری ان الذین امنوا وعملوا الصّٰلحٰت میں ہے اس بات کے یقینی ہونیکے باوجود کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے اور (تقاضہ کرتا ہے) معطوف علیہ میں معطوف کے داخل نہ ہونیکا۔

تشریح شارح پہلے مقام کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت جب فقط تصدیق قلبی ہے تو پھر اعمال ایمان کا جزء نہ ہوں گے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اگر اعمال حقیقت ایمانی میں داخل ہوتے تو عطف جائز نہ ہوتا اسلئے کہ عطف مغایرت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں مغایرت ہے لہٰذا ہمارا مطلوب ثابت ہو گیا، اسلئے کہ شئی واحد معطوف علیہ اور معطوف ہو جائز نہیں، یا جزء کا کل پر عطف ہو یہ بھی جائز نہیں ہے۔

تنبیہ:۔ اگر دقیق نظری سے دیکھا جائے تو جزء اپنے کل کا غیر ہوتا ہے لہٰذا پھر تو جزء کا (اعمال) کل پر (ایمان پر) عطف جائز ہونا چاہیے؟

جواب:۔ یہ دقیق فلسفی ہے اہل زبان ظاہر کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں میں تغایر کا حکم نہیں لگاتے۔

سوال:۔ خاص کو عطف عام پر جائز ہے جیسے تنزل الملئکۃ والروح جبکہ روح سے مراد حضرت جبرئیل علیہ السلام ہوں اور جیسے من کان عدوا للہ وملئکتہ ورسلہ وجبریل

جیسے شرع کے فرمان "وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَتَلُوْا" میں ہے اس تقریر کے مطابق جو گذر چکی ہے کہ شئی کا تحقق بغیر اس کے رکن کے نہیں ہوتا۔

تشریح یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بغیر رکن کے شئی کا تحقق نہیں ہوتا حالانکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جزء نہیں ہیں ورنہ ترک اعمال پر ان کو مومن کہنا درست نہ ہوتا۔

تنبیہ :- بعض محققین نے فرمایا ہے کہ بجائے اس آیت کے استدلال کرتے کے اگر متصل جو یہ آیت پیش کی جاتی ہے "انما المؤمنون اخوة فاصلحوا ذات بينكم" تو زیادہ اچھا ہوتا اسلئے کہ یہ آیت بعد قتال ایمان پر دال ہے اور آیت مذکورہ اس بات کی جانب مشیر ہے کہ قتال سے پہلے ایمان کا وجود ہے۔ فتدبر۔

وَلَا يَخْفٰى اَنَّ هٰذِهِ الْوُجُوْهَ اِنَّمَا تَقُوْمُ حُجَّةً عَلٰى مَنْ يَجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنًا مِنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ بِحَيْثُ اَنَّ تَارِكَهَا لَا يَكُوْنُ مُؤْمِنًا كَمَا هُوَ رَأْيُ الْمُعْتَزِلَةِ لَا عَلٰى مَنْ ذَهَبَ اِلٰى اَنَّهَا رُكْنٌ مِنَ الْاِيْمَانِ الْكَامِلِ بِحَيْثُ لَا يَخْرُجُ تَارِكُهَا عَنْ حَقِيْقَةِ الْاِيْمَانِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَقَدْ سَبَقَتْ تَمَسُّكَاتُ الْمُعْتَزِلَةِ بِاَجْوِبَتِهَا فِيْمَا سَبَقَ۔

ترجمہ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام دلائل ان لوگوں پر حجت بن کر قائم ہو سکتی ہے جو طاعات کو ایمان کی حقیقت کا رکن قرار دیتے ہیں اس طریقہ پر کہ ان کا تارک مومن نہیں ہوتا جیسا کہ یہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں پر جو اس طرف گئے ہیں کہ اعمال ایمان کامل کا رکن ہے اس طریقہ پر کہ ان کا تارک حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور تحقیق کہ معتزلہ کے مستدلات مع ان کے جوابات کے ماقبل میں گذر چکے ہیں۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ سارے دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف تو حجت ہو سکتے ہیں جو تارک اعمال کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں لیکن یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت نہیں ہیں جو اعمال کو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعیؒ اور جمہور محدثین ہیں۔ رہے معتزلہ کے مستدلات اور ان کے جوابات وہ ماقبل میں تفصیل سے گذر چکے ہیں۔

تنبیہ اول :- جمہور محدثین اور دیگر اہل حق کے اختلاف کے متعلق ہم تمہیدی گفتگو میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

تنبیہ ثانی :- بعض حضرات نے ایمان کی حقیقت مذکورہ اجزاء ثلاثہ ثابت کرنے کیلئے ایک حدیث سے استدلال کیا ہے جو ابن ماجہ میں مذکور ہے قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان عقد بالقلب واقرار

بالنسان وعملٌ بالارکان۔

قلتُ :- اس کی صحت میں کلام ہے حافظ ابن الجوزیؒ نے اسکو موضوع قرار دیا ہے تفصیل کیلئے دیکھئے العلل المتناہیہ۔

المقام الثانی ان حقیقة الایمان لاتزید ولاتنقص لما مر من انها التصدیق القلبی الذی بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لایتصور فیه زیادة ولانقصان حتی ان من حصل له حقیقة التصدیق فسواء اتی بالطاعات وارتکب المعاصی فتصدیقه باق علی حاله لاتغیر فیه اصلاً۔

ترجمہ دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم وبیش نہیں ہوتی اس تقریر کی وجہ سے جو گذر چکی کہ وہ (حقیقت ایمان) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس میں زیادتی اور نقصان غیر متصور ہے یہاں تک کہ وہ شخص جس کیلئے تصدیق کی حقیقت حاصل ہو گئی تو خواہ وہ طاعات کرے یا معاصی کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں بالکل کوئی تغیر نہیں ہے۔

تشریح پہلے مقام کی وضاحت سے فراغت کے بعد اب شارح دوسرا مقام بیان کر رہے ہیں۔ ایمان کی حقیقت میں کمی زیادتی نہیں ہوتی کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم و اذعان کو پہنچی ہوئی ہو جس میں کمی بیشی کا سوال نہیں پیدا ہوتا تو اعمال کرنے سے اس میں اضافہ نہ ہوگا اور معاصی کے ارتکاب سے اس میں کمی نہیں آئیگی بلکہ یہ تصدیق بہرحال برقرار رہے گی۔

تنبیہ :- جن حضرات نے یہ کہا کہ ایمان کمی بیشی کو قبول نہیں کرتا ان کی مراد یہ ہے کہ مدار نجات وہ ایمان اور تصدیق ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی یعنی ایمان کا وہ درجہ جو انسان کو کفر سے بچا کر جنت کا مستحق بنا دے وہ تصدیق کا ایک آخری درجہ ہے جس میں اگر ذرا ضعف آجائے تو کفر بن جائے یعنی یہ تصدیق کا اس قدر ضعیف نقش ہوگا جس کو بمطابق روایات بجز علیم وخبیر اللہ تعالیٰ کے کوئی نہ دیکھ سکے گی یہ درجہ ایمان کی کمی کو واقعۃً قبول نہیں کرتا لیکن زیادتی کے قبول کرنے میں بظاہر کوئی قباحت نہیں ہوتی لیکن ذرا غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قبول زیادت کا مطلب یہ ہے کہ جب تک اس زیادتی کو شامل نہ کریں گے نجات نہ ہو سکے گی۔
گویا مدار نجات صرف وہ دھندلا سا نقش ہے جس کو خداوند قدوس جانتے ہیں۔ یہ ساری گفتگو اعتبار کمیت سے رہا کیفیت کا مسئلہ تو یہ سب کے نزدیک مسلم ہے کہ عام لوگوں کا ایمان صحابہؓ، جبرئیل، میکائیل اور انبیاء کرام جیسا نہیں ہے اس کا انکار نہ جمہور کر سکتے ہیں اور نہ امام ابو حنیفہؒ نے کیا ہے۔ شارح نے ظن کو خارج کرنے کیلئے جزم کی اور تصدیق بے انقیاد کو خارج کرنے کیلئے اذعان کی قید لگائی۔

آنحضرت کے زمانہ کیلئے مخصوص ہے مگر شارح کو اس تخصیص پر اعتراض ہے اسلئے فرماتے ہیں، دیکھئے!

وفیہ نظر لان الاطلاع علی تفاصیل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبی علیہ السلام والایمان واجب اجمالا فیما علم اجمالا وتفصیلا فیما علم تفصیلا ولا خفاء فی ان التفصیلی ازید بل اکمل وما ذکر من ان الاجمالی لا ینحط عن درجتہ فانما ہو فی الاتصاف باصل الایمان

ترجمہ اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ مطلع ہونا فرائض کی تفاصیل پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کے غیر میں ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان احکام میں جنکو اجمالاً جانا گیا ہو اور ایمان تفصیلی واجب ہے ان احکام میں جنکو تفصیلاً جانا گیا ہو اور اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی زیادہ بلکہ اکمل ہے اور جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے تو وہ گفتگو اصل ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو فرمایا ہے کہ نئے نئے فرائض کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ہی میں ہو سکتا تھا اب نہیں۔ مجھے اس پر اعتراض ہے کیونکہ یہ صورت اب بھی ممکن ہے کہ ایک شخص اولاً ایمان لایا اور اجمالاً باللہ والرسول کی تصدیق کر دی پھر وہ آہستہ آہستہ احکام اسلام پر مطلع ہوتا گیا تو دیکھئے مومن بہ کے اضافہ کی وجہ سے ایمان میں اضافہ ہو گیا اور اب یہ بات بھی مسلم ہے کہ جن احکام کا علم اجمالی ہے وہاں ایمان اجمالی واجب ہے اور جب احکام کا علم تفصیلی حاصل ہو جائے وہاں ایمان تفصیلی واجب ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے۔ خلاصہ کلام مجھے اس تخصیص سے اتفاق نہیں۔

سوال:۔ آپ تو قبل میں فرما چکے ہیں کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے یہاں اس کے خلاف کیوں فرما رہے ہیں؟

جواب:۔ دیکھئے جناب ایک تو ہے اصل ایمان سے اتصاف اس میں دونوں مساوی ہیں اور ایک ہے فرق مراتب تو ظاہر ہے کہ تفصیلی مقام ودرجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے اس کی مثال بعینہٖ ایسی ہے کہ ایک شخص بہت ہی غبی و کند ذہن ہے اور دوسرا بہت ہی ذہین ہے جس کا کوئی مقابلہ نہ کر سکے تو یہ دونوں حیوان ناطق ہونے میں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں ہے البتہ درجات کا التفاوت بہت زیادہ ہے اور جیسے دار العلوم سے دو طالب علم فارغ ہوئے ان میں سے ایک ضعیف الاستعداد ہے کہ امام بننے کے بھی قابل نہیں اور دوسرا شیخ الحدیث بننے کے قابل ہے تو فاضل دیوبند کے وصف کے ساتھ متصف ہونے میں دونوں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں مگر مراتب کے لحاظ سے فرق ہے یہی حال یہاں ایمان اجمالی اور تفصیلی کا ہے۔

تنبیہ نمبر ۱ :۔ شارح کو امام ابو حنیفہؒ کی بات پر اعتراض ہے فقیر کو شارح کی بات پر اعتراض ہے، اسلئے کہ

ہے مگر شارح کا اعتراض غلط ہے چونکہ یہاں گفتگو بحث فلسفی میں نہیں بلکہ امر شرعی میں ہے اور اگر ایمان کی بقاء بتجدد امثال کے طریقہ پر مانی جائے تو جو تصدیق وجود و تجدد کے اعتبار سے ختم ہوگئی وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے دیکھئے احسانات و سیئات کا یہی حال یہاں ہوتا ہے تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہی اور دوسری اس کی جگہ آگئی تو اس کو اضافہ کہنے میں کیا مضائقہ ہے اسلئے شارح کا اعتراض محل تأمل ہے۔

تنبیہ (۱) :- بلفاظ دیگر شارح کی خدمت میں یوں بھی عرض کیا جاسکتا ہے کہ مجیب کی مراد وہ نہیں ہے جو آپ نے سمجھی بلکہ ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ ایمان بر ثبات ایک امر معنوی ہے جس کا عقل اعتبار کرتی ہے غرض یہ ہے کہ آپ کا اور دو مذکورہ اعتراض اس پر وارد ہو۔

تنبیہ (۲) :- مجیب کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ تصدیق عرض ہے اس پر مداومت کی وجہ سے بطریق تجدد امثال تصدیق کے اعداد کثیرہ کا تحقق ظاہر ہے کیونکہ استمرار سے تجدد امثال کا حصول ہوتا ہوگا اور ہر وقت میں تصدیق کی تعداد میں اضافہ ہوتا رہے گا یہ اتنا بہترین جواب ہے جس سے بہت سے اشکالات حل ہو جاتے ہیں مثلاً کسی کا ایمان انبیاء کے ایمان کے برابر نہیں ہوسکتا اسلئے کہ انبیاء کی تصدیق میں یہ استمرار ہے کہ ایک لحظہ کیلئے بھی غفلت نہیں ہوتی کیونکہ وہ معصوم ہیں اور دوسرے لوگ چونکہ معصوم نہیں اسلئے کبھی علی حسب الاحوال غفلت طاری ہو جاتی ہے اسلئے انبیاء کا ایمان اکثر و مزید بھی ہے اکمل و اقوی بھی ہے پھر حسب الاحوال یہی تقریر دوسروں کے ایمان میں بھی جاری ہوگی

تنبیہ (۳) :- امام الحرمین دو شخصوں کا لقب ہے ان میں سے ایک حنفی المسلک ہیں اور ایک شافعی المسلک، جو حنفی ہیں وہ امام ابو المظفر یوسف القاضی الجرجانی ہیں اور جو شافعی ہیں وہ ابو المعالی عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف ضیاء الدین ہیں جو نیشاپور میں شافعیہ کے رئیس تھے، ولادت ماہ محرم ۴۱۹ھ میں ہے اور وفات ۴۷۸ھ میں ہے، مکہ میں چار سال رہے اور وہاں تدریس و افتاء کا کام انجام دیا اسی وجہ سے امام الحرمین کے لقب سے ملقب ہوئے اور یہاں یہی مجیب ہیں۔

وَقِيْلَ الْمُرَادُ زِيَادَةُ ثَمَرَتِهٖ وَاِشْرَاقُ نُوْرِهٖ وَضِيَائِهٖ فِي الْقَلْبِ فَاِنَّهٗ يَزِيْدُ بِالْاَعْمَالِ وَيَنْقُصُ بِالْمَعَاصِيْ۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ مراد ایمان کے ثمرہ کا زیادہ ہونا ہے اور اس کے انوار اور چمک کا روشن ہونا ہے دل میں اسلئے کہ یہ اعمال سے زیادہ ہوگا اور گناہوں سے کم ہوگا۔

تشریح جو آیات ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں بعض حضرات نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ اعمال و طاعات سے ایمان کے ثمرات میں اضافہ ہوتا ہے یعنی قلب میں رقت اور صفائی اور اللہ کا

تشریح یہاں سے شارح اپنے کئے ہوئے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ تصدیق تو اضطراری ہے مگر اس کی تحصیل کے اسباب اختیاری ہیں لہٰذا اسی کا اعتبار کرتے ہوئے اسکو اختیاری شمار کرتے ہوئے اس کا مکلف بنایا گیا پھر خود ہی فرماتے ہیں کہ ان لوگوں نے تصدیق کو کسبی اور اختیاری کہا ہے ان کی مراد بھی یہی ہوگی یعنی انھوں نے اسباب کے اختیاری ہونے کی بنا پر اسکو کسبی اور اختیاری قرار دیا ہے۔

قوله: بمباشرة الاسباب: حرف جار فی کے متعلق ہے اور اسباب سے مراد صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب اور حدوث الفکر سے ملاحظہ و تحصیل تصدیق کی جانب توجہ کرنا ہے رفع الموانع وغیرہ جو موانع ہیں ان سے بے تعلق ہو جانا تاکہ ہمہ تن مقصود کی جانب متوجہ ہو جائے۔ ونحو ذلک سے اشکال اور بدیہی شی کے ادراک کی رغبت کی جانب اشارہ ہے۔

تنبیہ: شارح اس بات کے پیچھے پڑے ہوئے ہیں کہ تصدیق بیانی اور منطقی ایک ہیں اسی پر اعتراض ہوا اور ہم قبل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ دونوں متحد نہیں بلکہ تصدیق منطقی علم کی قسم ہے اور تصدیق بیانی یہ فعل ہے کیف لہٰذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا مگر شارح کو ضد ہے اور اپنی تمام کتابوں میں ان کے اتحاد کے پیچھے لگے ہوئے ہیں حالانکہ کتب منطق سے بداہۃً مغایرت ثابت ہوتی ہے وہ اس کے خلاف ہے فتدبر۔

ولا يكفي في حصول التصديق المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار۔

ترجمہ اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی نہیں اسلئے کہ معرفت کبھی بغیر اس کے حاصل ہو جاتی ہے۔ ہاں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقینیہ جسکو اختیار سے حاصل کیا جائے تصدیق ہو جائیگی اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ اس وقت میں وہ معنی حاصل ہو جائیں گے جسکو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ایمان و تصدیق اس کے علاوہ نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کفار کو جو معاندین و منکرین ہیں ممنوع ہے اور حصول کی تقدیر پر ان کی تکفیر ان کے زبانی انکار اور ان کے عناد و استکبار پر اصرار کی وجہ سے ہوگی اور ان چیزوں پر اصرار کی وجہ سے ہوگی جو تکذیب اور انکار کی علامتیں ہیں۔

تشریح جب شارح سابق جھگڑے سے فارغ ہو گئے تو اب فرماتے ہیں کہ تصدیق کے لئے محض معرفت کافی نہیں اسلئے کہ معرفت بسا اوقات اضطراراً حاصل ہو جاتی ہے مثلاً بغیر کسی

اسلام کے محقق ہونے میں۔ تو ہم جواب دینگے کہ مراد یہ ہے کہ وہ اسلام جو شریعت میں معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائیگا اور اس آیت میں انقیاد ظاہری کے معنی میں ہے بغیر انقیاد باطن کے یہ باب ایمان میں ایسا ہے جیسے بغیر تصدیق کے کلمۂ شہادت کا تلفظ ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات ایمان و اسلام کے درمیان تغایر ثابت کرتے ہیں وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں جو مذکور ہے اسلئے کہ اس میں اعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام ثابت کیا گیا ہے لہٰذا دونوں کے درمیان انفکاک ثابت ہوکر تغایر ثابت ہو گیا۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اس کا جواب موجود ہے کہ ہم ایمان شرعی کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس کا ماحصل یہ ہے کہ جیسے اقرار لسانی بغیر تصدیق قلبی کے ایمان نہیں ہے ایسے ہی انقیاد ظاہری بغیر انقیاد باطنی کے اسلام نہیں ہے اور آیت مذکورہ میں اسلام سے اسلام لغوی یعنی انقیاد ظاہری مراد ہے جو ہمارے موضوع بحث سے خارج ہے درحقیقت یہ اعراب اسلام نہیں لائے تھے بلکہ زمانۂ قحط میں بطریق لقاق عطیات کے لالچ سے شہادتین کا تکلم کرتے ہوئے مدینہ منورہ حاضر ہوتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر احسان بھی جتا رہے تھے کہ ہم مع اپنے اہل و عیال کے ہجرت کر کے آپ کے پاس آگئے ہیں اور ہم نے عرب کی طرح آپ کو کوئی جنگ نہیں کی ہے۔ بہرحال آیت سے استدلال تام نہیں ہے

فان قيل قوله عليه السّلام ان تشهد ان لا الٰه الا الله وان محمدًا رسول الله وتقيم الصلوٰة وتؤتي الزكوٰة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور تو نماز ادا کرے اور زکوٰۃ دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے اگر اس کی طرف راستہ کی طاقت ہو۔ (یہ فرمان نبوی) اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام اعمال ہیں نہ کہ تصدیق قلبی۔

تشریح آنحضرت نے مذکورہ الفاظ میں جواب مرحمت فرمایا مگر جواب میں جتنی چیزیں مذکور ہیں سب اعمال سے متعلق ہیں (۱) شہادت اس کا تعلق زبان سے ہے (۲) نماز پڑھنا (۳) زکوٰۃ دینا (۴) روزہ رکھنا (۵) حج کرنا۔ اس ارشاد نبوی سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی حقیقت اعمال ہیں اور ایمان کی حقیقت کے بارے میں آپ بار بار فرماتے رہے ہیں کہ تصدیق قلبی ہے لہٰذا اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان و اسلام میں تغایر ہے نہ کہ اتحاد۔

تنبیہ: حج کے تفصیلی مسائل کتب فقہ میں اقسام استطاعت، اصول اللہ اور اقامت وغیرہ کی بحث تفسیر بیضاوی میں آپ پڑھ چکے ہیں۔

قلنا المراد ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق.

ترجمہ: تو ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قوم سے فرمایا تھا جو بطریق وفد آپ کے پاس آئے تھے کیا تم جانتے ہو اللہ وحدہ پر ایمان لانا کیا ہے تو انہوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا: کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا اور یہ کہ تم مال غنیمت میں سے خمس دیا کرو اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ایمان کی ستر اور کچھ شاخیں ہیں ان میں سب سے اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا اور ان میں سب سے ادنیٰ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو ہٹانا ہے۔

تشریح: معترض نے پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ایمان اور اسلام کے درمیان تغایر ثابت کیا تھا۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیونکہ یہاں اسلام کی حقیقت بتانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اس کے ثمرات یعنی ایمان کے اصلاحی کام بتانا مقصود ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں تقریباً یہی ارشاد فرمایا اور تیسری حدیث میں صاف فرمادیا کہ ایمان کی کچھ شاخیں ہیں یعنی یہ ایمان کے کام اور اس کے ثمرات اور اس کی علامتیں ہیں نفس حقیقت بتانا مقصود نہیں ہے اس لئے اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

تنبیہ (۱): ہم تمہاری گفتگو میں ایمان و اسلام کے درمیان نسبت کے متعلق تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔

تنبیہ (۲): دوسری حدیث میں اقام ماضی کا صیغہ نہیں بلکہ افعال کا مصدر ہے تاء کو حذف کردیا گیا بوقت اضافت اس کا حذف جائز ہے۔ مغنم: کفار سے جو مال غنیمت حاصل ہو اس کا خمس (پانچواں حصہ) نکال کر باقی چار حصے مجاہدین کے درمیان تقسیم کردیئے جاتے ہیں اور خمس کے احکام اور تقسیم وغیرہ کی ساری تفصیلات ہدایہ جلد ثانی کتاب السیر میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

تنبیہ (۳): بضع کا اطلاق تین اور دس کے درمیان ہوتا ہے پھر کوئی اس کی تفسیر نو سے کرتا ہے جیسے

فرسے منقول ہے اور قرطبیؒ و الیحیی بن بجم سے بھی اس سے استدلال کرتے ہوئے بعض مفسرین نے قول فراء کو ترجیح دی ہے ۔ اور کسی نے اس کی تفسیر ما شئت کی ہے اور بھی اس میں متعدد اقوال ہیں ۔ اور بعض روایات میں ایمان کی شاخیں اکسٹھ سے اوپر ہیں ۔ اور بعض میں ستر سے اوپر ۔ اور بعض میں ستاون سے اوپر ذکر کی گئی ہیں ۔ شعبۃ ، اصل میں درخت کی شاخ کو کہتے ہیں اور یہ اصل کی فرع کو ۔ اور یہاں اس سے مراد خصلت حمیدہ ہے یعنی ایمان ذو خصال متعددۃ ۔

تنبیہ (۴) : بہت سے حضرات نے شعب ایمان کو شمار کیا ہے مگر ان میں سب سے بہتر طریقہ ابن حبان کا شمار کیا گیا ہے انھوں نے ستتر شاخیں شمار کرائی ہیں جو حسب ذیل ہیں (۱) ایمان باللہ (۲) ایمان بصفات اللہ (۳) اللہ کے علاوہ سب کا حادث ہونا (۴) اس کے فرشتوں پر ایمان لانا (۵) اس کی کتب پر ایمان لانا (۶) اس کے رسولوں پر ایمان لانا (۷) تقدیر پر ایمان لانا (۸) یوم آخرت پر ایمان لانا (۹) اللہ کی محبت کرنا (۱۰) حب فی اللہ (۱۱) بغض فی اللہ (۱۲) نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت کرنا (۱۳) آپ کی تعظیم کا اعتقاد رکھنا جس میں آپ پر درود اور آپ کی سنت کا اتباع بھی داخل ہے (۱۴) اخلاص ترک ریاء اور نفاق اس کے تحت میں داخل ہے (۱۵) توبہ (۱۶) خوف (۱۷) رجاء (۱۸) شکر (۱۹) وعدہ پورا کرنا (۲۰) صبر کرنا (۲۱) رضا بالقضاء (۲۲) حیاء (۲۳) توکل (۲۴) رحمت (۲۵) تواضع ۔ بڑوں کا احترام اور چھوٹوں پر شفقت اسی میں داخل ہیں (۲۶) ترک حسد (۲۷) ترک کینہ (۲۸) ترک غضب (۲۹) اقرار توحید (۳۰) قرآن کی تلاوت (۳۱) علم سیکھنا (۳۲) تعلیم علم (۳۳) دعا (۳۴) ذکر کا ذکر ۔ استغفار اسی میں داخل ہے ۔ (۳۵) نجاستوں سے طہارت (۳۶) ستر عورت (۳۷) فرض نماز یا (۳۸) نفل نماز (۳۹) زکوٰۃ (۴۰) نفل صدقہ (۴۱) فک رقاب (۴۲) جود و سخاوت (۴۳) صیام فرض (۴۴) صیام النفل (۴۵) اعتکاف (۴۶) شب قدر کی جستجو (۴۷) حج (۴۸) عمرہ کرنا (۴۹) طواف زیارۃ (۵۰) دین کی حفاظت کیلئے فرار اسی میں ہجرت بھی داخل ہے (۵۱) نذر پوری کرنا (۵۲) تحری بالایمان یعنی اسکی شان کا اہتمام رکھنا (۵۳) کفارات کو ادا کرنا (۵۴) نکاح کے ذریعہ پاکدامنی حاصل کرنا (۵۵) اہل و عیال کے حقوق ادا کرنا (۵۶) والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرنا ۔ انکی نافرمانی سے بچنا بھی اسی میں داخل ہے ۔ (۵۷) اولاد کی تربیت (۵۸) صلہ رحمی (۵۹) آقا کی اطاعت (۶۰) غلام پر رحم کرنا (۶۱) لوگوں کے درمیان عدل سے کام لینا (۶۲) جماعت کی پیروی کرنا (۶۳) اولی الامر کی اطاعت کرنا یعنی حکام کی (۶۴) لوگوں کے درمیان صلح کرا دینا (۶۵) خوارج کا قتل کرنا بھی ایمان میں داخل ہے (۶۶) امور خیر میں اعانت کرنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر بھی اسی میں داخل ہے (۶۷) حدود کو قائم کرنا (۶۸) جہاد (۶۹) امانت کا ادا کرنا خمس بھی اسی میں داخل ہے (۷۰) جہاں مال خرچ کرنیکا موقع ہو وہاں خرچ کرنا ۔ تبذیر اور اسراف کو چھوڑ دینا بھی اسی میں داخل ہے (۷۱) سلام کا جواب دینا (۷۲) چھینکنے والے کو جواب دینا (۷۳) لوگوں سے ضرر اور نقصان کو دور کرنا (۷۴) ہو سے بچنا (۷۵) تکلیف دہ چیز کا راستہ سے ہٹا دینا ۔ (مرقات ص ۔)

مقصود شک نہ ہو بلکہ امور مذکورہ سابقہ میں سے کوئی ہو تو اسکو ناجائز کہنے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی بلکہ بہت سے اسلاف سے یہ منقول ہے یہاں تک کہ صحابہؓ اور تابعین سے بھی منقول ہے۔

تنبیہ (۱): حاشیہ رمضان آفندی میں ہے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایسے ہی کہا کرتے تھے یعنی "انا مؤمن ان شاء اللہ" شرح احیاء میں بھی اس کی نسبت ابن مسعودؓ کیطرف کی گئی ہے اور یہی امام شافعی سے ظاہر روایت ہے مگر یہ انتساب عجیب معلوم ہوتا ہے کیونکہ حنفیہ کے مسائل کی بنیاد ابن مسعودؓ کی احادیث اور ان کے اجتہاد پر ہے۔

تنبیہ (۲): حضرت ابن عمرؓ کے متعلق منقول ہے کہ انہوں نے ذبح کرنے کیلئے ایک چھری نکالی تو ایک آدمی گذرا تو ابن عمرؓ نے ان سے پوچھا کیا آپ مؤمن ہیں؟ تو اس نے کہا "نعم ان شاء اللہ" تو ابن عمرؓ نے کہا یہ اپنے ایمان میں شک کرنے والا ذبح نہیں کرے گا۔ پھر دوسرا شخص گذرا تو اس سے پوچھا گیا کہ تو مؤمن ہے؟ تو اس نے کہا "نعم" تو اس کو ذبح کرنے کا حکم دیا۔ تو گویا ابن عمرؓ نے لامحالہ استثناء کو شک کی جانب پھیرتے ہوئے اسکو مومن قرار نہیں دیا۔ کذا فی حاشیۃ المسلسل ص ۱۲۳۔ اقول اثبات مجرد الرد یعنی عن ابن عمر مشکل۔

تنبیہ (۳): بعض حنفیہ نے مبالغہ سے کام لیتے ہوئے یہ کہدیا کہ شافعی عورت سے نکاح جائز نہیں اسلئے کہ شوافع استثناء کیوجہ سے کافر ہیں۔ مگر یہ بہت بڑی جرأت اور ایسا تعصب ہے جسکو اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا اور فقہاء اور اسلاف کیطرف سے ناواقفیت ہے۔ شرح فقہ اکبر لملا علی قاری ص ۱۲۹ پر اس مسئلہ پر بسط سے کلام کیا گیا ہے۔

تنبیہ (۴): محیط میں ہے "رجل قال انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ من غیر تاویل کفر" فتدبر۔

وَلَیْسَ ھٰذَا مِثْلَ قَوْلِکَ اَنَا شَابٌّ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی لِاَنَّ الشَّبَابَ لَیْسَ مِنْ اَفْعَالِہِ الْمُکْتَسَبَۃِ وَلَا مِمَّا یُتَصَوَّرُ الْبَقَاءُ عَلَیْہِ فِی الْعَاقِبَۃِ وَالْمَآلِ وَلَا مِمَّا یَحْصُلُ بِہٖ تَزْکِیَۃُ النَّفْسِ وَالْاِعْجَابُ بَلْ مِثْلَ قَوْلِکَ اَنَا زَاھِدٌ مُتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ تَعَالٰی۔

ترجمہ: اور یہ تیرے قول "انا شاب ان شاء اللہ" کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ جوانی افعال کسبیہ میں سے نہیں ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے کہ انجام کار جن کی بقاء مقصود ہے اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ تزکیۂ نفس اور خود پسندی ہو بلکہ یہ تیرے قول "انا زاھد متق ان شاء اللہ تعالیٰ" کے مثل ہے۔

تشریح: صاحب کفایہ نے "انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ" کے بطلان پر دلیل پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ "انا مؤمن ان شاء اللہ" بالکل ایسا ہے جیسے "انا متحرک ان شاء اللہ" اور اس کلام کا احتمالی اور کذب ہونا ظاہر ہے لہٰذا اول کا بھی یہی حال ہے یعنی قول لغو ہے۔ صاحب کفایہ کی اس بات پر شارح نے بحث

فرمارہے ہیں کہ مقصود یہ ہے کہ تو آپ نے قطع نظر مشعب ہوں کہ کہاں ایمان کا مسئلہ اور کہاں جوانی کا مسئلہ، دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیسے؟ اسلئے کہ جوانی میں کوئی شک نہیں بلکہ زوال یقینی ہے (کہ یقینی ہے) بخلاف ایمان کے نیز جوانی کسبی اور اختیاری چیز نہیں ایمان اختیاری اور کسبی ہے نیز جوانی کوئی قابل مدح صفت نہیں ہے کہ اس میں عجب اور خود پسندی کی بات ہو اسلئے تامل کی نوبت اور اس کی نوعیت کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ یہ کسبی ہے باعث افتخار ہے، محض مبالغہ ہے، موہوم ہے، جوانی میں یہ سب امور نہیں ہیں لہٰذا یوں کہے کہ "انا مؤمن ان شاء اللہ" ایسا ہے جیسے "انا زاہد متقی" کہنا کہ ایمان زہد و تقویٰ امور اختیاریہ میں سے ہیں موہم اعجاب ہیں اور ثانی کے اندر استثناء بالاتفاق درست ہے لہٰذا انا مؤمن کے اندر بھی استثناء ہونا چاہئے۔ یہ شارح کے کلام کا ماحصل ہے۔ عیسیٰ صاحب کہنا ہے کہ شارح کا یہ گفتگو ظاہر ہے کہ جس طرح "انا زاہد متقی ان شاء اللہ" کہنا مستحسن ہے ایسے ہی "انا مؤمن ان شاء اللہ" کہنا بھی مستحسن ہے تشبیہ کا۔ مگر شارح کا یہ کلام اور ایمان و تقویٰ کو ایک درجہ میں رکھنا محل تأمل ہے۔ کیونکہ زہد و تقویٰ اور ایمان میں زمین آسمان کا فرق ہے کیونکہ اول تمام کسبی ایک وقت معین میں حاصل ہو جائے ناممکن ہے۔ کیونکہ زاہد متقی اسکو نہیں کہتے جو کسی وقت نیک عمل کرے یا کسی وقت میں گناہوں سے مجتنب ہو جائے بلکہ زہد و تقویٰ سے ایک ایسی کیفیت نفسانی پیدا ہو جاتی ہے جو بندہ کو امتثال اوامر پر ابھارتی ہے، اور ارتکاب معاصی سے روکتی ہے اور یہ کیفیت قوت و ضعف قبول کرتی ہے زوال و ثبات قبول کرتی ہے اور معتبر وہی تقویٰ ہے جو ایسی قدرت پیدا کر دے جو شہوات کو توڑ دے اور نفس امارہ کو مغلوب و مقہور کر دے اور مدت عمر برقرار رہے۔ تو اس میں شک برمحل ہے اسلئے ان شاء اللہ کہنا یقیناً مستحسن ہوگا، اور بہرحال ایمان وہ ایسی چیز ہے جو آنِ الحصول ہے ایک دم حاصل ہو جاتا ہے رہا اس کی مضبوطی اور قوت کا مسئلہ وہ شئ دیگر ہے جو موضوع بحث سے خارج ہے۔ بلکہ موضوع بحث نفس ایمان اور تصدیق قلبی ہے جو فی الحال ثابت و متعین ہے لہٰذا اس میں شک کے کیا معنی؟

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلَى اَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيْقَةُ التَّصْدِيْقِ الَّذِيْ بِهٖ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ لٰكِنَّ التَّصْدِيْقَ فِيْ نَفْسِهٖ قَابِلٌ لِلشِّدَّةِ وَالضَّعْفِ وَحُصُوْلُ التَّصْدِيْقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي الْمُشَارِ اِلَيْهِ بِقَوْلِهٖ تَعَالٰى اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ اِنَّمَا هُوَ فِيْ مَشِيَّةِ اللّٰهِ تَعَالٰى۔

ترجمہ اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ بندہ کو جو حاصل ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کے ذریعہ وہ کفر سے خارج ہو جائے لیکن تصدیق فی نفسہٖ شدت اور ضعف

کو قبول کرتی ہے اور تصدیق کا حصول جو منجی (نجات دینے والی) عن العذاب ہے جس کی جانب اللہ کے فرمان اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا سے اشارہ ہے۔ یہ اللہ کی مشیئت میں ہے۔

تشریح: استثناء کے جواز کے سلسلہ میں استدلال کرتے ہوئے بعض حضرات نے یہ توجیہ کی ہے کہ اگرچہ نفس تصدیق تو حاصل ہو گئی لیکن بہرحال تصدیق شدت وضعف کو قبول کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ امام اعظم کی تصدیق آنحضرت کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور ایسی تصدیق کامل جو عذاب سے نجات دینے والی ہو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت میں ہے اسی وجہ سے استثناء جائز ہے اور اب استثناء کے معنی ہوں گے: أنا مؤمن كامل ناجٍ إن شاء الله تعالى۔ لہٰذا اب اس کے جواز میں کچھ اعتراض نہ ہوگا بلکہ ترک ترکِ استثناء ناجائز ہوگا۔

آیت کی تشریح — اُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ (یہی ہیں سچے ایمان والے ان کے لئے ان کے رب کے پاس درجے ہیں اور معافی ہے اور عزت کی روزی ہے)

غزوۂ بدر میں جو مال غنیمت ہاتھ آیا اس کے متعلق باہم کچھ نزاع تھا نوجوان جو آگے بڑھ کر لڑ رہے تھے وہ کل مال غنیمت کو اپنا حق سمجھتے تھے، پرانے لوگ جو نوجوانوں کی پشت پر تھے ان کا یہ کہنا تھا ہمارے سہارا لگانے سے فتح ہوئی لہٰذا غنیمت ہم کو ملنی چاہئے۔ ایک جماعت جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کرتی رہی تھی وہ اپنے کو اس مال کا مستحق سمجھتی تھی، لہٰذا ان آیات میں بتلا دیا کہ فتح صرف اللہ کی نصرت سے ہوئی ہے سو مال کا مالک خدا ہے اور پیغمبر اس کے نائب ہیں لہٰذا بحکم خدا پیغمبر جس طرح چاہیں گے تقسیم کریں گے۔ مسلمانوں کا کام یہ ہے کہ ہر معاملہ میں خدا سے ڈریں آپس میں صلح و آشتی سے رہیں ذرا ذرا سی بات پر جھگڑے نہ ڈالیں اپنی رائے و جذبات سے قطع نظر کرکے محض خدا اور رسول کا حکم مانیں جب خدا کا نام درمیان میں آجائے ہیبت و خوف سے کانپ اٹھیں، آیاتِ الٰہی سن کر ان کا ایمان و یقین زیادہ مضبوط ہوتا رہے، اس قدر مضبوط و قوی ہو جائے کہ ہر معاملہ میں اس کا اصلی بھروسہ اور اعتماد بجز خدا کے کسی پر نہ رہے اسی کے سامنے سر عبودیت جھکائیں، اسی کے نام پر مال و دولت خرچ کریں۔ غرض عقیدہ، خلق، عمل، اور مال ہر چیز سے خدا کی خوشنودی حاصل کرنے کی کوشش میں رہیں۔ ایسے ہی لوگوں کو سچا اور پکا ایماندار کہا جا سکتا ہے یہ خدا کے یہاں اپنے اپنے درجہ کے موافق بڑے بڑے مقامات و مراتب قرب پر فائز ہوں گے بعض معمولی کوتاہیوں سے درگذر کرکے عزت کی روزی سے سرفراز کیا جائیگا۔ تو اس مجیب کا کہنا ہے کہ ایسا ایمان اللہ کی مشیئت میں ہے اس کے پیش نظر ہم سب استثناء کو جائز کہتے ہیں۔

تنبیہ: — صاحب نبراس کہتے ہیں کہ اس تقریر پر میرے نزدیک کلام ہے کیونکہ اگر مراد عذاب دائمی سے نجات ہے تو وہ تصدیق کے ادنیٰ مرتبہ سے حاصل ہو جائیگی (کما مر) کیونکہ ادنیٰ مرتبۂ تصدیق کفر سے

نکال دیتا ہے، ورنہ مطلق عذاب سے نجات مراد ہے تو محض تصدیق بغیر ادائے عبادات و ترک معاصی کے اسکے لئے ناکافی ہے۔ لہٰذا یوں کہنا چاہئے تھا "الحاصل للعبد ھو تصدیق یخرج عن الکفر وحصول الایمان الکامل المنجی عن دخول النار فی مشیۃ اللہ تعالیٰ۔"

قلت:۔ مجیب جس آیت کا حوالہ دے رہا ہے اس میں سب ایمانیات مذکور نہیں لہٰذا یہ اعتراض برمحل نہیں ہے۔

تنبیہ (۲):۔ شارح نے شرح مقاصد ص ۲۲۳ ج ۲ پر اس جواب کو نقل کرنیکے بعد کہا ہے "وھذا قریب لولا انہ لم یکن عند القوم من الاجماع ولما ذکر فی الفتاوی من الروایات" نیز اس سے پہلے صفحہ پر کہا ہے "ذھب کثیر من السلف وھو المحکی عن الشافعی والمروی عن ابن مسعود ان الایمان یدخلہ الاستثناء الخ۔"

وَلِمَا نُقِلَ عَنْ بعضِ الاشاعرۃ انما یصح ان یقال انا مؤمن ان شاء اللہ تعالیٰ بناء علی ان العبرۃ فی الایمان والکفر والسعادۃ والشقاوۃ بالخاتمۃ حتی ان المؤمن السعید من مات علی الایمان وان کان طول عمرہ علی الکفر والعصیان والکافر الشقی من مات علی الکفر نعوذ باللہ منھا وان کان طول عمرہ علی التصدیق والطاعۃ علی ما اشیر الیہ بقولہ تعالیٰ فی حق ابلیس وکان من الکافرین وبقولہ السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ اشار الی ابطال ذلک بقولہ۔

ترجمہ: اور چونکہ منقول ہے بعض اشاعرہ سے "انا مؤمن ان شاء اللہ" کہنا صحیح ہے اس بات پر بناء کرتے ہوئے کہ ایمان و کفر میں اور سعادت و شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے یہاں تک کہ مؤمن سعید وہ ہے جو ایمان پر مرے اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں کفر و عصیان پر رہا ہو، اور کافر شقی وہ ہے جو کفر پر مرے (ہم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگرچہ وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں تصدیق اور اطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اللہ کے اس فرمان میں جو ابلیس کے حق میں ہے "وکان من الکافرین" اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں "السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ" تو مصنف نے اشارہ کیا اس کے ابطال کی جانب اپنے اس قول کے ذریعہ۔

تشریح: یہ جواز استثناء کی تیسری دلیل ہے جو بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کا ہے اگر ایمان اب حاصل ہوا اور بعد میں اس سے پھر جائے تو جہنم میں جائیگا، تو چونکہ ایمان پر خاتمہ کا کسی کو یقین نہیں ہے اس وجہ سے اسکو محول الی اللہ کرتے ہوئے استثناء کر دینا جائز ہے بلکہ ترک سے ایمان معنی درست نہ ہوگا۔

پھر انھوں نے ایک آیت اور ایک حدیث استدلال میں پیش کی، آیت کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اعتبار خاتمہ کا ہے اور شیطان سے ایمان مسلوب ہے اور آئندہ بھی مسلوب ہوگا مگر اس سے پہلے وہ بہت اونچے رتبہ کا حامل تھا اس کے باوجود اللہ نے ارشاد فرمایا وکان من الکافرین یعنی وہ تو پہلے ہی سے کافرین میں سے تھا اس سے ہمارا مقصد ثابت ہوگیا کہ خاتمہ کا حال معلوم نہیں لہٰذا اس کو اللہ کی جانب محول کر دینا چاہیے۔
اور حدیث میں آیا کہ جو نیک بخت ہوتا ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی ہوتا ہے اور جو بدبخت ہوتا ہے وہ بھی ماں کے پیٹ سے ہوتا ہے، تو وہ زندگی بھر جو چاہے سو کرے مگر ماں کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتہ نے جو اس کی سعادت و شقاوت لکھی ہے آخر کار وہی منظر سامنے آکر رہے گا اور اسی حال پر اس کا انتقال ہوگا، لہٰذا سوء خاتمہ کا خوف ہے۔ اسی وجہ سے ہم استثناء کے قائل ہیں، امام الحرمین سے بھی یہی جواب منقول ہے۔ ملاحظہ ہو شرح مقاصد ص ۲۲۹ ج ۲۔

تنبیہ ۱:۔ شارح نے جو استثناء پر تین دلیلیں ذکر کی ہیں (۱) تبرک (۲) تواضع (۳) ایمان کامل کے حصول میں شک (۴) بوقت خاتمہ ایمان میں شک۔ مگر مصنف شارح کی اس توجیہ اور ان کے استدلال کو باطل قرار دیں گے مگر یہ جواب صرف حدیث کا جواب ہے۔

آیت کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ حکم ظاہری میں نہیں بلکہ علم الٰہی میں وہ پہلے ہی سے کافر تھا اور ہماری مراد بھی ظاہری نفس الامری ہے یا یوں کہا جائے کہ قرآن کے نزول سے پہلے تو شیطان کافر ہوچکا ہے لہٰذا اس کو کان سے تعبیر کرنا درست ہوگیا، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کان صار کے معنی میں ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شارح علامہ اسی طرح کہہ کر ضعف استدلال کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں۔

والسعيد قد يشقى بأن يرتد بعد الإيمان نعوذ بالله من ذلك والشقي قد يسعد بأن يؤمن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة دون الإسعاد والإشقاء وهما من صفات الله تعالى لما أن الإسعاد تكوين السعادة والإشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير على الله ولا على صفاته لما مر من أن القديم لا يكون محلا للحوادث.

ترجمہ: اور سعید کبھی شقی ہوجاتا ہے اس طرح کہ ایمان کے بعد مرتد ہوجائے (نعوذ باللہ من ذلک) اور شقی کبھی سعید ہوجاتا ہے اس طرح کہ کفر کے بعد مومن ہوجائے۔ اور تغیر سعادت و شقاوت کا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء کا اور یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اس لیے کہ اسعاد وہ سعادت کی تکوین (خلق) ہے اور اشقاء وہ شقاوت کی تکوین (خلق) ہے۔ اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ قدیم حوادث کا محل نہیں ہوتا۔

(یعنی قوتوں یا خواہشوں) کی اصل فطرت میں اعتدال نہیں رکھا گیا بلکہ ان کو اس قابل بنایا گیا ہے کہ تعقل کے مطابق ان قوتوں سے اعتدال کے ساتھ کام لیا جا سکے اسی لئے ان اخلاق سیئہ کی نسبت یہ اندیشہ ہوگا کہ کہیں یہ اعتدال سے بڑھ کر بجائے نفع کے نقصان کا باعث نہ ہو جائیں اور نہ یا وہ ضرر رساں نہ ثابت ہوں، تو اب مصلحت اسی کی مقتضی ہوئی کہ ان قوتوں کی جولانی کے لئے ایک حد مقرر کردی جائے اور ان سے باقاعدہ کام لیا جائے تاکہ ضرر کا اندیشہ جاتا رہے اور نفع حاصل کرنا آسان ہو جائے اسی وجہ سے خدائے جلیل نے رسولوں کو بھیجا تاکہ وہ ان سے باقاعدہ کام لینا اور ان کے بے موقع جوش و جولانی کو روکنا سکھائیں یہاں تک کہ وہ ایسی حد تک پہنچ جائیں جس سے ان کا ضرر دور ہو جائے اور نفع ہی حاصل ہوتا رہے اور اس طریقے سے اخلاق سیئہ بھی اخلاق حسنہ بن جائیں۔ اس کام کیلئے ایک بہت موثر ذریعہ لوگوں کو یہ بتانا ہے کہ لوگوں کو رغبت دلانا اور ان کو ڈرانا اور اس کے ساتھ ہی رہ عمدہ چیزوں کی قبولیت اور قبیح اشیاء کی برائی ثابت کرنے کیلئے دلائل بھی قائم کرتے ہیں جس سے ان روحوں کے اندر اندر بھی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کو آپ ایک مثال کے ذریعہ ایسے سمجھئے کہ لالچ یا ایک برا وصف ہے لیکن اگر یہ نہ ہوتا تو لوگ کسب معاش کرنے، باغ لگانے، مکانات بنانے وغیرہ کی تکلیف ہرگز برداشت نہ کرتے اور اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ جب لالچ سے بے اعتدالی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے تو طرح طرح کے جھگڑے اور برائیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو رسول کی شریعت کا کام یہ ہے کہ اس قوت سے باقاعدہ کام لینا لوگوں کو تعلیم کرے اور سکھائے کہ بجائے زیادہ مال جمع کرنے اور دوسروں کے نقصان پر اپنے نفع کو مقدم رکھنے اور اس قوت کو زندگی کی ضروریات کے حاصل کرنے اور مناسب امور کی کوشش میں استعمال کریں۔

وَفِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ الْإِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَى الْوُجُوبِ عَلَى اللهِ تَعَالَى بَلْ بِمَعْنَى أَنَّ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحِكَمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمُمْتَنِعٍ كَمَا زَعَمَتِ السُّمَنِيَّةُ وَالْبَرَاهِمَةُ وَلَا بِمُمْكِنٍ يَسْتَوِي طَرَفَاهُ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ۔

ترجمہ اور اس کے اندر اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہونے کے معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضا اسکو مقتضی ہے اس وجہ سے کہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور (ارسال) ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کا خیال ہے اور نہ ممکن ہے جس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسا کہ اس کی جانب بعض متکلمین گئے ہیں۔

تشریح ارسال رسل کے متعلق شارح نے یہاں چار مذاہب کی جانب اشارہ کیا ہے (۱) ارسال رسل اللہ پر واجب ہے کیونکہ اصلح للعبد اللہ پر واجب ہے یہ معتزلہ کا مسلک ہے (۲) ارسال واجب

تو ہے مگر اللہ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب سے اس کا صدور واجب اور ضروری ہے کیونکہ مقتضائے حکمت کا یہی تقاضہ ہے۔ یہ ماتریدیہ کا مسلک ہے، ان دونوں مذہبوں میں فرق یہ ہے کہ اول مطلق وجوب کا قائل ہے اور ثانی نے وجوب میں تاویل کی ہے (۳) ارسال ممتنع ہے۔ یہ سمنیہ اور براہمہ کا مذہب ہے (۴) ارسال ممکن ہے اور اس کا وقوع محض تفضل و احسان کی وجہ سے ہے دونوں میں سے ایک کی ترجیح کسی غرض کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ اس کا تعلق محض ارادۂ الٰہی سے ہے، ورنہ اس کے افعال کو معلل بالاغراض ہونا لازم آئیگا یہ جمہور اشاعرہ کا مذہب ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہئے کہ شارح یہاں ماتریدیہ کے مسلک کے مطابق گفتگو فرما رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول "حکمۃ" میں شارح نے جو ارسال واجب ہے مگر واجب کی تفسیر یہ ہے الخ۔

تنبیہ:۔ ملا عصام الدین نے فرمایا ہے کہ ممکن سے مراد یہ ہے کہ اس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں اور کسی ایک جانب کو ترجیح نہ ہوسکے گویا کہ یہ فریق وقوع رسالت کا قائل نہیں بلکہ امکان کو کافی سمجھتا ہے لیکن ملا عصام الدین کی یہ تقریر غلط ہے کیونکہ اس کے قائل جمہور اشاعرہ ہیں جن سے وقوع رسالت کا انکار منقول نہیں ہے۔ سمنیہ اور براہمہ سے ارسال کا ممتنع ہونا منقول ہے اور اس پر انھوں نے کچھ دلائل بھی تحریر کئے ہیں مگر سب مخدوش و باطل ہیں۔

ثم أشار إلى وقوع الإرسال وفائدته وطريق ثبوته وتعيين بعض من ثبتت رسالته فقال۔

ترجمہ: پھر مصنف نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی جانب اور اس کے فائدہ کی جانب اور اس کے ثبوت کے طریقہ کی جانب اور بعض ان حضرات کی تعیین کی جانب جن کی رسالت ثابت ہے تو فرمایا مصنف نے

تشریح: یہاں سے شارح ماتن کے آئندہ متن کی کارگزاری بیان کر رہے ہیں۔ چنانچہ ماتن امکان سے فارغ ہوکر ارسال کے وقوع کو بتلائیں گے اگلے متن "وقد ارسل" سے (۲) رسالت کے فائدہ کو بتلائیں گے "مبشرین ومنذرین ومبینین" سے (۳) رسالت کا ثبوت کیسے ہوگا اسکو بتلائیں گے "وایدھم بالمعجزات" سے (۴) انبیاء میں سے بعض کی رسالت کی تعیین کریں گے اپنے قول "واول الانبیاء آدم" الخ سے

وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين لأهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فإن ذلك مما لا طريق للعقل إليه وإن كان فبأنظار دقيقة لا يتيسر إلا لواحد بعد واحد۔

سمجھنے کا طریقہ ان چیزوں میں سے ہے جس میں عقل مستقل نہیں ہے اور ایسے ہی اللہ نے اجسام نافعہ اور ضارہ کو پیدا کیا اور ان دونوں کی معرفت کیلئے حواس و عقول کو مستقل نہیں بنایا۔

تشریح انبیاء کے کاموں میں سے یہ باقی ہے کہ بعض دین اور دنیا کی ان ضروری چیزوں کو بتلادیں جن کی ضرورت ہو۔

تفاصیل احوال بعد الموت جنت ہے اور منہا لا یستقل بہ العقل اس کی تعبیر ہے۔ علم طب بھی وحی کے ذریعہ حاصل ہوا پھر حکماء نے انبیاء سے اخذ کر کے اسکو پھیلا دیا۔

تنبیہ: جس کو دعوت حق نہیں پہونچی وہ اشاعرہ کے قول صحیح کے مطابق معذب نہ ہوگا۔ وفیہ تفصیل۔

ومن جملة القضايا ما هي ممكنات لا طريق الى الجزم باحد جانبيها ومنها ما هي واجبات او ممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين۔

ترجمہ اور ایسے ہی الاتفاق نے کچھ قضایا اور احکام بنائے۔ ان میں سے کچھ تو ممکنات ہیں جن کی دونوں جانبوں میں سے کسی ایک کے جزم کی جانب کوئی راستہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ واجبات یا ممتنعات ہیں جو عقل کیلئے ظاہر نہ ہوں گے مگر نظر دائم اور بحث کامل کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہو جائیں تو اللہ کے فضل و رحمت میں سے ہوا اس بات کو بیان کرنے کے لئے پیغمبروں کا بھیجنا۔ ایسا ہی باری تعالیٰ نے آپ کو تمام عالموں کیلئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

تشریح یعنی احکام کچھ تو ممکن ہیں، کچھ واجب ہیں، اور کچھ ممتنع ہیں۔ ممکن کی مثال اللہ کے لئے صفت سمع اور بصر کا ثبوت، حجر اسود کا جنت سے ہونا، سدرۃ المنتہیٰ کا وجود، لوح محفوظ کا وجود، مہدی کا ظہور، دجال کا ظہور، اور نزول عیسیٰ وغیرہ۔ یہ سب امور ممکنہ ہیں اور قضایا ممکنہ ہیں اور امکان کی دونوں جانبیں مساوی ہوتی ہیں تو کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل ناکافی ہے اس لئے انبیاء کی ضرورت پیش آئی اور کچھ احکام و قضایا ایسے ہیں جو واجب ہیں جیسے حدوث عالم، وجود واجب تعالیٰ اور کچھ قضایا ایسے ہیں جو ممتنع ہیں جیسے شریک الباری اور اس کا کسی جہت اور مکان میں ہونا۔ یہ سب احکام مذکورہ ایسے ہیں جو انسان کو حاصل نہیں ہو سکیں گے اور اگر کسی کو بڑی محنت و جد و جہد کے بعد حاصل ہو جائیں تو پھر اس کی ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے گی دنیا میں سے علاوہ کھانے اور کرنے اور مرنے سے بھی معطل ہو کر بیٹھ رہے گا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل و احسان فرمایا اور

مذکورہ تعبیر یا اسلوب کو بیان کرنے کے لئے انبیاء کو بھیجنا باری تعالیٰ نے تو اللہ کا ارشاد ہے وَمَا اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ۔ رحمت بطریق مبالغہ حال ہے اور آپ کا سب کیلئے رحمت ہونا ظاہر ہے اور کفار کیلئے بھی ظاہر ہے ورنہ دوسری قومیں مسخ کر دی جاتی تھیں۔ فتدبر۔

وَاَيَّدَهُمْ اي الانبياء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف العادة على يدي مدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله

ترجمہ اور مؤید کیا ان کو یعنی انبیاء کو ان معجزات کے ذریعہ جو عادات کو توڑنے والے ہیں۔ (معجزات) معجزہ کی جمع ہے۔ اور معجزہ ایسی چیز ہے جو خلاف عادت مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے منکرین کو چیلنج کے وقت اس طریقہ پر کہ جو منکرین کو اس کے مثل کے لانے سے عاجز کر دیتا ہے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ نے ان طریقوں کو بیان فرمایا جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے تو ان امور میں سے معجزات ہیں۔ اور معجزہ وہ خلاف عادت چیز ہوتی ہے جو فقط مدعی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے کسی طاقت سے اس کا مقابلہ نہیں ہو پاتا بلکہ معجزہ ساری باطل قوتوں کو کچل کے رکھ دیتا ہے۔

تنبیہ (۱): معجزہ میں تاء برائے مبالغہ ہے جیسے علامہ اور نسابہ میں، یا وصفیت سے اسمیت کی جانب نقل کرنے کے لئے ہے۔ وبیّنّاہ فی الکلام المنتظم بها۔

تنبیہ (۲): خوارق کی اقسام سبعہ معجزہ، کرامت، معونت، ارہاص، استدراج، اہانت، سحر اول کتاب میں عرض کر چکا ہوں۔

تنبیہ (۳): جھوٹے نبی سے خوارق کا ظہور محال ہے ورنہ لوگ دھوکہ میں پڑ جائیں گے اور اس کو سچا نبی سمجھ بیٹھیں گے۔ فتدبر۔

وَذٰلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما بان الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب۔

ترجمہ اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر تائید بالمعجزہ نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ رسالت میں صادق کاذب سے ظاہر نہ ہوتا۔

تشریح یعنی اگر معجزہ کے ذریعہ باری تعالیٰ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو کون انبیاء کی نبوت کا اقرار

کرنا اور سچوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز ہوتا اسلئے حکمت خداوندی کا مقتضا ہوا کہ انبیاء کو معجزات سے تقویت دی جائے۔

وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه بطريق جري العادة بأن الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وإن كان عدم خلق العلم ممكنا في نفسه.

ترجمہ اور معجزہ کے ظاہر ہونیکے وقت اس کے صدق کا یقین حاصل ہو جاتا ہے عادت کے جاری ہونیکے طریقہ پر اس طریقہ پر کہ اللہ تعالیٰ معجزہ کے ظہور کے بعد صدق کا علم پیدا فرماتے ہیں اگرچہ علم کا عدم خلق بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

تشریح عادت یہی جاری ہے کہ جب مدعی نبوت نے معجزہ دکھا دیا تو اس کی سچائی کا علم حاصل ہو جاتا ہے خواہ اپنی ہٹ دھرمی اور ضد کی وجہ سے کوئی نہ مانے مگر صدق کا علم ضرور ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے مگر امکان محض علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہوتا۔

وذلك كما إذا ادعى أحد بمحضر من جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم ثم قال للملك إن كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وإن كان الكذب ممكنا في نفسه فإن الإمكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهبا مع إمكانه في نفسه.

ترجمہ اور یہ ایسے ہے جیسا کہ کوئی ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرے کہ میں تمہاری جانب اس بادشاہ کا قاصد ہوں پھر یہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی عادت کے خلاف کیجئے اور آپ اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھئے پس بادشاہ نے ایسا ہی کر دیا تو جماعت کو اس کی بات کی سچائی کا علم ضروری حاصل ہوگا اگرچہ فی نفسہ کذب بھی ممکن ہے اس لئے کہ امکان ذاتی جو تجویز عقلی کے معنی میں ہے وہ علم قطعی کے حصول کے منافی نہیں ہے جیسے ہمارا جاننا اس بات کو کہ احد پہاڑ سونے سے نہیں بدلا اس کے فی نفسہ ممکن ہونیکے باوجود۔

تشریح تو جیسے مثال مذکور میں اس جماعت کو علم ضروری بطریق عادت الٰہی حاصل ہوا ہے، یہی حال انبیاء کے معجزہ کے ظہور کے وقت ہوتا ہے اگرچہ امکان ذاتی عدم علم کا موجود

رہتا ہے مگر علم یقینی صدق کا حاصل ہو جاتا ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ امکان ذاتی حصول علم قطعی کے منافی نہیں ہے جیسے جبل احد کا سونا بننا ممکن ہے مگر بنا تو نہیں اور نہ بننے کا ہم کو یقین ہے۔ تو دیکھو امکان ذاتی نے علم یقینی کو زائل نہیں کیا۔

فكذا ههنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك امكان كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير ذلك من الاحتمالات كما لا يقدح في العلم الضروري الحسي بحرارة النار امكان عدم الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال؟

ترجمہ پس ایسے ہی یہاں (ظہور معجزہ کے وقت) نبی کے صدق کا علم قطعی حاصل ہو جاتا ہے عادت جاریہ کے مطابق اس لئے کہ عادت مثل حس کے علم کے اسباب میں سے ایک ہے اور اس علم میں معجزہ کے غیر اللہ کی جانب سے ہونے کا امکان اور معجزہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونے کا امکان یا معجزہ کے کاذب کی تصدیق کیلئے ہونے کا امکان اور اس کے علاوہ دوسرے احتمالات مخل انداز نہ ہوں گے جیسے آگ کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری حسی میں کچھ مخل انداز نہیں ہے اس معنی کر کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

تشریح یعنی ما قبل میں آپ کے سامنے ایک مسلم اصول آ چکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے منافی نہیں ہے لہٰذا جب نبی کے ہاتھ پر معجزہ کا ظہور ہو گیا تو اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و احتمالات موجود ہیں مگر ان امکانات کی وجہ سے علم یقینی میں کچھ فرق نہیں آئیگا۔ جیسے آگ کا نہ جلانا ممکن ہے مگر اس امکان کی وجہ سے کوئی آگ میں نہیں کودتا، کیونکہ جانتا ہے کہ اگر اس میں کودا تو جل جاؤں گا یعنی آگ سے بچتا ہے اگرچہ نہ جلانا ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم کیلئے آگ سلامتی بنا دی گئی تھی، اور آگ کی عدم حرارت کا امکان، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کو فرض کرنے سے کچھ محال لازم نہیں آتا لہٰذا اگر آگ نہ جلائے تو کوئی محال لازم نہیں آئیگا۔

خلاصۂ کلام معجزات کے ظہور سے انبیاء کا صدق معلوم ہو جاتا ہے ورنہ کوئی بھی نبوت کا دعویٰ کر بیٹھے، لیکن قدرت نے ایسا قانون مقرر کر دیا ہے کہ صادق اور کاذب میں فوراً امتیاز ہو جاتا ہے بہت سے لوگوں نے نبوت کا دعویٰ کیا مگر فوراً ان کا جھوٹ معلوم ہو گیا مرزا غلام احمد قادیانی کا حال معلوم ہے کہ جو کچھ کہتا ہے اس کے خلاف ہی ہمیشہ ہوتا رہا کوئی بات سچی نہ ہو سکی، یہ جھوٹا ہونے کی کافی دلیل ہے۔

تنبیہ لازم: مولانا ادریس صاحب کاندھلویؒ نے علم الکلام میں نبوت کی معرفت کے سات طریقے اور نبوت کا

عطیۂ الٰہی ہونے اور امکان خوارق نیز ظہور خوارق کی حکمت اور سحر و معجزہ نیز کرامت و معجزہ میں فرق نیز کرامت واستدراج، تحدّی اور نبوت اور خواص نبوت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

تنبیہ (۴): بموجب العادة سے ذہن جہت کی اضافت موصوف کی جانب ہو جاتا ہے حالانکہ اضافت الی الوجہ ہے اور ممکن ہے کہ اس کو موجَب پڑھا جائے یعنی مقتضٰی اب اس تاویل کی حاجت پیش نہ آئے گی۔

وَاَوَّلُ الْاَنْبِیَاءِ اٰدَمُ وَاٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ اَمَّا نُبُوَّةُ اٰدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبِالْكِتَابِ الدَّالِّ عَلٰى اَنَّهُ قَدْ اُمِرَ وَنُهِيَ مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهُ لَمْ يَكُنْ فِيْ زَمَنِهِ نَبِيٌّ اٰخَرُ فَهُوَ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرُ وَكَذَا السُّنَّةُ وَالْاِجْمَاعُ فَاِنْكَارُ نُبُوَّتِهِ عَلٰى مَا نُقِلَ عَنِ الْبَعْضِ يَكُوْنُ كُفْرًا۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سب سے پہلے آدم اور سب سے پچھلے محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں بہر حال آدم علیہ السلام کی نبوت تو اس کتاب سے ثابت ہے جو دال ہے اس بات پر کہ ان کو حکم کیا گیا اور منع کیا گیا اس بات کے یقینی ہونے کے باوجود کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ سے ہے نہ کہ غیر کے اور ایسے ہی (ان کی نبوت ثابت ہے) حدیث سے اور اجماع سے تو انکی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض لوگوں سے منقول ہے کفر ہے۔

تشریح: یہاں مصنف نے اول انبیاء اور آخر الانبیاء کی تعیین کی ہے شارحؒ نے اس دعوی پر دلائل قائم کئے ہیں حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر تین دلیلیں ذکر کی ہیں (۱) قرآن (۱) یہ بات قرآن سے ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو کچھ امور سے منع کیا گیا اور کچھ امور کا حکم کیا گیا جیسے فرمان باری ہے یا آدم اسکن أنت وزوجک الجنة وکلا منها رغدا حیث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ آپ کے زمانہ میں کوئی اور پیغمبر نہیں تھا لہذا معلوم ہوا کہ یہ امر و نہی آپ کو بذریعہ وحی معلوم ہوئے اور جب آپ کی جانب وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو آپ کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء ہی پر ہوتی ہے۔

(۲) دوسری دلیل حدیث ہے عن ابی ذرؓ قلت یا رسول اللہ ای الانبیاء کان اول؟ قال آدم قلت یا رسول اللہ ونبی کان قال نعم نبی مکلم رواه احمد ای منزل علیه الصحف، و عن ابی امامةؓ ان رجلا قال یا رسول اللہ انبی کان آدم قال نعم (رواه الحاکم وابن حبان وغیرہما)

(۳) تیسری دلیل اجماع ہے، اہل سنت اور سلف کا اجماع ہے کہ آدم علیہ السلام نبی ہیں لہذا جب کتاب اور حدیث اور اجماع سے حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت ثابت ہو گئی تو بعض مبتدعین سے جو ان کی نبوت کا انکار منقول ہے کفر ہے۔

سوال: مسلم شریف میں ہے ائتوا نوحا علیه السلام اول رسول بعثه الله؟

جواب :- یعنی پہلے پیغمبر جو کفار کی جانب بھیجے گئے وہ حضرت نوح علیہ السلام ہیں بخلاف حضرت آدم اور شیث علیہما السلام کے کہ ان دونوں کو تعلیم شرائع کیلئے اہل ایمان کی جانب بھیجا گیا ہے۔

سوال :- وحی تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی والدہ اور حضرت مریمؑ کی جانب بھی بھیجی گئی لہٰذا ان کو بھی نبی کہا جانا چاہئے؟

جواب :- وہ وحی جو مستلزم نبوت ہوتی ہے وہ وحی ہے جو بیداری میں کلام مرتب کے ساتھ ہو جیسا کہ حضرت آدم پر ہوئی اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کے بارے میں ہو سکتا ہے کہ یہ الہام و القاء ہو یا خواب میں ہوتا ہو۔

جواب ۲ :- وہ وحی مستلزم نبوت ہوتی ہے جو برائے تبلیغ ہو اور حضرت آدم کی وحی تبلیغ کے لئے تھی یعنی خود کی تبلیغ کے لئے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم کی وحی برائے تبلیغ نہیں ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت آدم مرد نہی مذکور کے مخاطب نبوت سے پہلے تھے لہٰذا آدم کی نبوت پر اس آیت سے استدلال درست نہ ہوگا بلکہ بعض علماء نے یہ تاویل کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام بعد النبوۃ معصوم ہوتے ہیں اور ان حضرات نے دوسری آیت سے نبوت پر استدلال کیا ہے فرمان باری ہے وعصیٰ آدم ربہ فغویٰ ثم اجتباہ ربہ۔ اجتبا کی تفسیر انھوں نے نبوت سے کی ہے نیز بعض نے کہا ہے کہ یہ خطاب تو ان کو جنت میں تھا حالانکہ وہاں امت نہیں تھی تو نبوت کے وہاں کیا معنی؟ مگر یہ استدلال محل تامل ہے کیونکہ ان کی امت حور موجود تھیں نیز کبھی وحی تکمیل نفس ہی کیلئے بھی ہوتی ہے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم پر جو وحی آئی ہے وہ تکمیل نفس سے متعلق نہیں بلکہ امور عارضہ سے متعلق ہے۔ کما لا یخفیٰ

تنبیہ (۱) :- بستان الفقیہ ابو اللیث سمرقندی میں ہے کہ پیغمبر آدم علیہ السلام پھر شیث ابن آدم پھر ادریس پھر نوح پھر ہود ابن عبد اللہ پھر صالح ابن عبید پھر حضرت ابراہیم خلیل اللہ پھر اسمٰعیل پھر اسحاق پھر یعقوب پھر یوسف پھر شعیب پھر موسیٰ اور ہارون پھر یونس پھر داؤد پھر سلیمان پھر حضرت زکریا پھر یحییٰ پھر عیسیٰ پھر الیاس اور سب سے آخر میں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

تنبیہ (۲) :- بستان الفقیہ ابو اللیث سمرقندی میں حضرت یوسف علیہ السلام کا نام نہیں ہے یہ اضافہ میں نے کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت لوط حضرت ابراہیم کے زمانہ میں تھے وہ ان کے چچازاد بھائی تھے باقی ترتیب بدستور ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت اسحاق کے دو بیٹے تھے یعقوب اور عیصو اور یہ دونوں جڑواں پیدا ہوئے تھے پہلے ماں کے پیٹ سے عیصو نکلے پھر یعقوب اسی وجہ سے ان کا نام یعقوب ہوا یعنی بعد میں نکلنے کی وجہ سے اور کہا ہے کہ یعقوب بنی اسرائیل کے باپ ہیں اور حضرت یعقوب کو اسرائیل کہا جاتا تھا جو ان کی زبان میں عبد اللہ کے معنیٰ میں ہے اور عیصو روم کے باپ ہیں۔

واما نبوة محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى

تحدى به البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضته بأقصر سورة من مثله مع تهالكهم على ذلك حتى خاطروا بمهجهم وأعرضوا عن المعارضة بالحروف إلى المقارعة بالسيوف

ترجمہ اور بہرحال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پس اسلئے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ کو ظاہر کیا اور بہرحال نبوت کا دعویٰ تو وہ تواتر سے معلوم ہے اور بہرحال معجزہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان دونوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعہ بلغاء کو چیلنج دیدیا ان کی کمال بلاغت کے باوجود تو وہ اس کی ایک چھوٹی سورت کے ساتھ معارضہ کرنے سے عاجز ہو گئے اس بات کے حریص ہونے کے باوجود یہاں تک کہ انھوں نے اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈالدیا اور حروف سے مقابلہ کرنے کے بجائے تلواروں کے ساتھ مقابلہ پر آ گئے۔

تشریح یہاں سے شارح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں تو اولاً انھوں نے کہا کہ آپ نے نبوت کا دعویٰ کر کے معجزہ ظاہر کیا یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوف ہے یعنی وکل من ادعی النبوۃ وظھر المعجزۃ فھو نبی، نتیجہ ظاہر ہے کہ آپ نبی ہیں۔ اب رہ گیا صغریٰ کا اثبات۔ تو صغریٰ میں دو جزء ہیں (۱) نبوت کا دعویٰ (۲) معجزہ کا اظہار تو پہلے جزء کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس کا علم تواتر سے ہے لہٰذا اس کے انکار کی تو کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ صغریٰ کا دوسرا جزء تو اسکو شارح دو طریقوں سے ثابت کر رہے ہیں اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس سے ان بلغاء اور فصحاء کی کمر توڑ دی جکو اپنی فصاحت و بلاغت پر ناز تھا اور انکو چیلنج دیدیا کہ اس جیسی ایک سورت لاکر دکھاؤ حالانکہ ان کی کمال بلاغت مسلم ہے اور معارضہ پر انکی حرص بھی مسلم ہے اس کے باوجود کلام کے ساتھ معارضہ کرنے کے بجائے تلوار سے مقابلہ کرنے پر اتر آئے جیسا کہ دلائل قائم کرنے سے عاجزی کے وقت عاجزوں کا یہی شیوہ ہوتا ہے کہ بات سے کامیابی نہیں ہوتی تو لات پر اتر آتے ہیں۔

ولم ينقل عن أحد منهم مع توفر الدواعي الإتيان بشيء مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على أنه من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبي عليه السلام علماً عادياً لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية.

ترجمہ اور منقول نہیں ہے ان میں سے کسی سے اسباب کے پورے ہونے کے باوجود کسی ایسی چیز کو لانا جو قرآن کے قریب ہو تو یہ یقینی طور پر اس بات پر دال ہے کہ قرآن اللہ کی جانب سے ہے اور اسی سے نبی علیہ السلام کے دعویٰ کا صدق معلوم ہو گیا ایسے علم عادی کے ساتھ جس میں احتمالات عقلیہ میں سے

کچھ بھی مخفی نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کی یہی شان ہوتی ہے۔

تشریح یعنی جب قرآن نے انکو چیلنج دیا تو ان کے پاس اسباب کی کثرت تھی، فصاحت و بلاغت میں مہارت تامہ رکھتے تھے اس کے باوجود اس کے ساری ترکیب اسے ایسا بھی نہ سکے جو اسکے کچھ قریب ہو سکے۔

سوال: ممکن ہے کہ انھوں نے اس کا جواب دیا ہو، مگر صحابہؓ نے چھپالیا ہو؟ **جواب**: کفار تو تعداد میں بہت زیادہ تھے چھپا لینے ممکن ہو سکتا ہے اسی کو شارحؒ نے مع تواتر الدواعی سے تعبیر کیا ہے۔

سوال: ہو سکتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وقت میں سب سے زیادہ ماہر ہوں، اور ہو سکتا ہے کہ آپ کے خوف سے لوگوں نے اس کا جواب ظاہر نہ کیا ہو؟ **جواب**: شارحؒ نے لا یقدح الخ سے انھیں احتمالات کا جواب دیا ہے، بہرحال فصحاء اور بلغاء کا معارضہ سے عاجز ہونا یہی بتلاتا ہے کہ یہ اللہ کا کلام ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے آپ اپنے دعویٰ رسالت میں سچے ہیں۔

تنبیہ: قرآن کریم فصاحت و بلاغت کے اپنے اعلیٰ معیار پر فائز ہے جس کا مثل لانے سے طاقت انسانی قاصر ہے۔ اسکے مجموعہ کو دیکھا جائے کلمات و حروف کی بندش کو دیکھا جائے، اس کے اسلوب عجیب کو دیکھا جائے اس کے معانی کے لطائف بھرے ہوئے سمندر کو دیکھا جائے، اس کے بیان فرمودہ علوم و حقائق اور اخبار مغیبات کو دیکھا جائے اور اس کے ارشاد فرمودہ احکام عدل و قوانین نظام عالم کو دیکھا جائے ہر اعتبار سے اعجاز ہی اعجاز نظر آئیگا، اگرچہ عجمیوں کے نزدیک اس کا اعجاز بظاہر نظری ہے مگر اہل عرب پر یہ امر بدیہی

وَمِنْهَا أَنَّهُ نُقِلَ عَنْهُ مِنَ الْأُمُورِ الْخَارِقَةِ لِلْعَادَةِ مَا بَلَغَ الْقَدْرُ الْمُشْتَرَكُ مِنْهُ أَعْنِي ظُهُورَ الْمُعْجِزَةِ حَدَّ التَّوَاتُرِ وَإِنْ كَانَتْ تَفَاصِيلُهَا آحَادًا كَشُجَاعَةِ عَلِيٍّ وَجُودِ حَاتِمٍ وَهِيَ مَذْكُورَةٌ فِي كُتُبِ السِّيَرِ۔

ترجمہ اور ان دونوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ سے ایسے امور جو خارق عادت ہیں اتنے منقول ہیں کہ ان کا یعنی ظہور معجزہ کا قدر مشترک حد تواتر کو پہونچا ہوا ہے اگرچہ ان کی تفاصیل آحاد ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح یعنی ایک تو آپ کا زندہ معجزہ ہے یعنی قرآن اس کے علاوہ اور بہت سے معجزے ہیں جو بطریق تواتر معنوی حد تواتر کو پہونچے ہوئے ہیں اگرچہ ان کی تفاصیل اخبار آحاد میں سے ہو، بہرحال تواتر کی اقسام اربعہ مذکورہ فیما سبق میں سے ایک قسم تواتر معنوی (یعنی تواتر قدر مشترک) اور تواتر کی ساری اقسام قطعی ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت بطریق قدر مشترک

تواتر سے ثابت ہے بشارت فرمائے ہیں کتب سیر میں یہ معجزات مذکور ہیں۔

تنبیہ: صاحب نبراس نے کچھ معجزات کو شمار کرایا ہے اور حضرت اقدس مفتی محمود حسن صاحب گنگوہی زید مجدہم کی گلدستہ سلام میں بہت سے معجزات مذکور ہیں۔ فافہم۔

وَقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين أحدهما ما تواتر من أحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكيمة وإقدامه حيث يحجم الأبطال ووثوقه بعصمة الله تعالى في جميع الأحوال وثباته على حاله لدى الأهوال بحيث لم يجد أعداؤه مع شدة عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه مطعنا ولا إلى القدح فيه سبيلا فإن العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الأمور في غير الأنبياء وأن يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم أنه يفتري عليه ثم يمهله ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه على سائر الأديان وينصره على أعدائه ويحيي آثاره بعد موته إلى يوم القيامة۔

ترجمہ: اور ارباب بصائر نے (بصیرت والوں نے) آپ کی نبوت پر دو طرح استدلال کیا ہے۔ انہیں سے ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور دعوت کے وقت اور دعوت کے تام ہونے کے وقت اور آپ کے اخلاق عظیمہ اور پر حکمت احکام اور آپ کا اقدام جہاں پہلوان پیچھے ہٹ جائیں اور آپ کا اعتماد اللہ کی حفاظت پر تمام احوال میں اور آپ کی ثابت قدمی اپنے حال پر دہشتوں کے وقت اس طریقہ پر کہ آپ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود اور آپ کو مطعون کرنے پر حریص ہونے کے باوجود کوئی طعن کی جگہ نہیں پائے اور آپ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پائے تو عقل یقین کرتی ہے ان امور کے اجتماع کا غیر انبیاء میں اور اس بات کے امتناع کا کہ اللہ تعالیٰ ان کمالات کو ایسے شخص میں جمع کر دے جس کے حق میں یہ معلوم ہو کہ وہ اللہ پر جھوٹ گھڑ لے گا پھر اس کو مہلت دے تیئیس سال کی اور اس کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں پر اور ان کے آثار کو زندہ رکھے ان کے مرنے کے بعد قیامت تک۔

تشریح: آپ کی نبوت پر یہ استدلال امام غزالیؒ نے پیش کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کے اندر انبیاء کا کمال موجود ہے لہٰذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے پھر اس کی تفصیل فرمائی کہ آپ کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھ لئے جائیں، کفار مکہ سب آپ کو "الصادق الامین" کے لقب سے یاد کرتے تھے آپ کا حسن خلق بت پرستی سے اجتناب اور عادات جاہلیت سے اجتناب اور غار حرا میں الشرکی

عبادت کرنا وغیرہ دیکھے لئے جائیں پھر آپ کے وہ احوال دیکھے لئے جائیں جو لوگوں کو ایمان کی جانب دعوت کے وقت پیش آئے یعنی تکالیف شدیدہ کا تحمل، اور تبلیغ و دعوت میں جد وجہد۔ بڑے بڑے جابر اور طاقتور بادشاہوں کو دعوت حق دینا۔ اپنے معاونین کی قلت کے باوجود آپ کے اوپر کوئی خوف و ہراس طاری نہیں ہوا اور فتح مکہ کے بعد کے حالات دیکھے لئے جائیں کہ لوگ فوج در فوج آپ کے دین میں شامل ہونا شروع ہو گئے اور سارا عرب آپ کا مطیع ہو گیا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے ہدایا اور تحائف آنے شروع ہو گئے مگر آپ کی تواضع، مسکنت اور شفقت، قناعت پر ذرہ برابر فرق نہ آیا۔ قریش کو فتح مکہ کے دن یہ خیال تھا کہ آج یہ سب کو قتل کر دینگے مگر آپ نے فرمایا "لَا تَثْرِیْبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یَغْفِرُ اللّٰہُ لَکُمْ وَھُوَ اَرْحَمُ الرّٰحِمِیْنَ"۔ اس کے علاوہ آپ کے اخلاق عظیمہ دیکھے جائیں جن کی انتہا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ۔

اور آپ کے لائے ہوئے احکام جو حکمت پر مشتمل ہیں یعنی آداب طہارت و صلوٰۃ اور قواعد نکاح و طلاق و بیع و ہبہ و قصاص و شہادت و میراث، یہ سب ایسے احکام ہیں جن میں اگر کوئی عاقل غور کرے تو اسکو معلوم ہوگا کہ یہ قوانین احکم الحاکمین کی طرف سے ہیں، امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ اگر یہود و نصاریٰ امام محمد شیبانی کی کتابیں دیکھتے تو یقیناً ایمان لے آتے۔

اور جہاں بڑے بڑے سورما پیچھے ہٹ جائیں وہاں آپ کا ہی قدم ڈٹا رہا۔ جیسے غزوہ حنین میں جب آپ کے پاس کوئی نہیں تھا دشمنوں نے آپ پر ہجوم کیا۔ آپ اپنے میدان میں ڈٹے رہے اور زبان سے فرماتے:

اَنَا النَّبِیُّ لَا کَذِب ؛ اَنَا ابْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِب نیز آپ کو ہر حال میں اللہ کی حفاظت پر اعتماد کامل تھا جیسے آپ اپنے اصحاب میں سے کسی کو رات میں بوقت جہاد نگہبانی کے لئے مقرر فرماتے تھے مگر جب یہ آیت نازل کر دی وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ، تو آپ نے پھر فرمایا کہ اللہ میرا محافظ ہے پھر نگہبانی کے لئے کسی کو مقرر کر دیا، اور کیسا ہی خوف و دہشت کا موقع آیا مگر آپ کے استقلال پر کوئی فرق نہیں آیا۔

سوال :۔ تو پھر آپ نے چھپ کر ہجرت کیوں کی؟

جواب :۔ ابھی تک آپ پر صبر واجب تھا اور قتال حرام تھا اور ہجرت بامر خداوندی تھی کیا آپ کو معلوم نہیں کہ جب آپ غار ثور میں تھے اور مشرکین غار کے پاس کھڑے ہوئے تو حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ اگر مشرکین اپنے پیروں کی طرف دیکھنے لگے تو ہمیں دیکھ لیں گے۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا: مَا ظَنُّکَ بِاثْنَیْنِ اللّٰہُ ثَالِثُھُمَا۔ یعنی اللہ ہمارے ساتھ ہے تو پھر خطرہ کس چیز کا۔

خلاصہ کلام آپ کے اخلاق عظیمہ کا یہ عالم ہے کہ کفار مکہ کو اتنی شدید دشمنی کے باوجود آپکی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملی اور کوئی طعنہ زنی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے۔ جب حال یہ ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اتنے کمالات پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں جمع ہو جائیں یہ محال ہے اور پھر اس کے بعد

تیئیس سال میں دین کی تکمیل اور تمام دینوں پر دینِ محمدی کا غلبہ اور آپ کے بعد آپ کے آثار علمیہ و عملیہ بدستور موجود اور باقی اور تا قیامت باقی رہیں گے۔ یہ امور باواز بلند کہہ رہے ہیں کہ یہ سارا اجتماع پیغمبر کے علاوہ کسی اور میں نہیں ہو سکتا لہٰذا آپ کی نبوت ثابت، ظاہر اور باہر ہے۔

تنبیہ (۱): تہالک۔ معارضہ پر حریص ہونا اس کے اصل معنی ہیں کسی شئ پر حیوانات کا جمع ہونا یہاں تک کہ بعض دوسرے کو وہ چیز لینے کے لئے ہلاک کر دے۔ مخاطرۃ۔ مخاطرہ۔ باب مفاعلت سے ہے جس کے معنی ہیں خطرہ و ہلاکت میں ڈالنا۔ مُہَج۔ مُہجۃ کی جمع ہے۔ خون یا دل کا خون، مراد روح، مراد جان ہے باء زائدہ ہے۔ الالتفات الی شئ الخ۔ لم یتقل کا مفعول بالم یسم فاعلہ ہے۔ بصائر: بصیرت کی جمع ہے اور بصیرت ایسی عقل کو کہتے ہیں جسے حق تک رسائی ہو گئی ہو۔ و بعد تمامہا۔ ہا کا مرجع دعوت ہے اور دعوت کی تمامیت سے فتح مکہ کے بعد کے حالات ہیں۔ اقدام: آگے بڑھنا۔ احجام۔ اقدام کی ضد ہے یعنی پیچھے ہٹنا اور فرار ہو جانا۔ ابطال۔ بطل کی جمع ہے پہلوان۔ لدی الاھوال۔ اھوال، ہول کی جمع ہے یعنی خوف و دہشت۔ مطلقاً لم یتغیر کا مفعول بہ ہے۔

تنبیہ (۲): شارح نے جو احوال بیان کئے ہیں یہ آپ کے احوال ظاہرہ ہیں اور رہے احوال باطنہ ان کا معاملہ تو بہت اونچا ہے لیکن ان احوال کو عوام کی نگاہوں سے او جھل کر دیا اور حکمت کا تقاضا بھی یہی ہے ورنہ اگر آپ کے انوار باطنی کا تھوڑا سا حصہ بھی ظاہر ہو گیا ہوتا تو مخلوق اس کا تحمل نہ کر پاتی۔ وفیہ ما فیہ۔

وَثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا من الناس في الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك

ترجمہ: اور ان دو طریقوں میں سے دوسرا طریقہ یہ ہے کہ انہوں نے اس امرِ عظیم (نبوت) کا دعویٰ ایسی قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب ہے اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت ہے، اور ان کے لئے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور ان کو احکام و شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو فضائل علمیہ و عملیہ سے مزین کر دیا اور عالم کو ایمان سے اور عمل صالح سے منور کر دیا اور اللہ تعالیٰ نے ان کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دیا جیسا کہ اللہ نے ان سے اس کا وعدہ کیا تھا اور نبوت و رسالت کے اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں ہیں۔

تشریح: ارباب بصائر کا آپ کی نبوت پر پہلا استدلال مذکور ہو چکا، یہ دوسرا استدلال ہے جو امام رازیؒ

سے منقول ہے۔ استدلال اول کا حاصل یہ تھا کہ آپ کا کمال کمال انبیاء ہے اور اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا اکمال وتکمیل انبیاء کا اکمال وتکمیل ہے لہٰذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے یعنی آپ ایسی قوم کے درمیان پیدا ہوئے جو دین ودنیا کی تہذیب نا آشنا تھے آپ کی تکمیل نے ان کو مسلم الاخلاق بنادیا اور ساری دنیا کا پیشوا بنادیا خواہ علمی میدان ہو یا عملی یہی مراد ہے اکمال وتکمیل سے۔

شعر

زرفشانی نے تری قطروں کو دریا کردیا || دل کو روشن کردیا آنکھوں کو بینا کردیا
خود نہ تھے جو راہ پر اوروں کے ہادی ہوگئے || کیا نظر تھی جس نے مُردوں کو مسیحا کردیا
جہاں میں حضرت صدیقؓ سا انسان کیا ہوگا || عمر فاروقؓ جیسا عادل ذیشان کیا ہوگا
حیا داری میں کوئی ثانی عثمانؓ کیا ہوگا || علیؓ شیر خدا سا صاحب ایمان کیا ہوگا
صحابہ کا یہ عالم ہے تو پھر سلطان کیا ہوگا

تنبیہ:- احکام وشرائع سے مراد واجبات وسنن محرمات ومباحات ہیں۔ مکارم اخلاق سے مراد حیاء، جود وسخاوت، حسن سلوک، رحمی، اکرام ضعیف وغیرہ اخلاق ہیں۔ آپ نے یہ احکام واخلاق اس طرح سکھادیے کہ تعلیم کا منتہا ہے، آپ کی نبوت کے شواہد اس کے علاوہ بیشمار ہیں جو کتب سیر میں مذکور ہیں۔

واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى۔

ترجمہ اور جبکہ آپ کی نبوت ثابت ہوگئی اور آپ کا کلام اور اللہ کا وہ کلام جو آپ پر نازل کیا گیا ہے اس بات پر دال ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں اور آپ کو تمام لوگوں کی جانب مبعوث کیا گیا ہے بلکہ جن اور انس کی جانب تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ آخری پیغمبر ہیں اور آپ کی نبوت عرب ہی کیساتھ مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلائل سے آپ کا نبی ہونا ثابت ہوگیا تو آپ کا فرمان واجب الاتباع ہوگیا اور آپ کے کلام سے اور قرآن سے آپ کا خاتم الانبیاء ہونا ثابت ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ آپ کو تمام لوگوں کی جانب پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے، تو اب یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ آپ پیغمبر آخر الزماں ہیں یہ بعض نصاریٰ اور بعض یہود نے جو یہ کہا ہے کہ آپ کو صرف عرب کیلئے پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے کیونکہ یہ لوگ امی تھے ان کو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اہل کتاب ہیں ہمیں نبی کی ضرورت ہے ہی نہیں۔

آپ فرما رہے ہیں کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں آئیگا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ہوگا اور آپ کی شریعت کے مطابق حکم فرمائیں گے کیونکہ ان کی شریعت تو منسوخ ہو چکی ہے لہٰذا تجدید شریعت کے لئے ان پر کوئی وحی نازل نہ ہوگی اور احکام جدیدہ مقرر نہیں فرمائیں گے۔

سوال :- بخاری و مسلم وغیرہ میں حدیث موجود ہے کہ حضرت عیسیٰ جزیہ کو قبول نہیں فرمائیں گے بلکہ کفار کو جزیہ دینے پر مجبور کریں گے تو یہ تو حکم جدید ہے کیونکہ ہماری شریعت میں تو جزیہ کا قبول کرنا واجب ہے۔
(از الامان بکم ما یعلم)

جواب :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کے بارے میں پہلے ہی ارشاد فرما گئے جس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ حکم موقت ہے حضرت عیسیٰ کے نزول تک تو جزیہ قبول کرنا شریعت محمدیہ کا حکم ہو۔ پھر شارح نے فرمایا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ امام مہدی سے افضل ہیں اسلئے صحیح یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ ہی امامت کرائیں گے۔

تنبیہ (۱) :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حضرت عیسیٰ زمین پر اتریں گے اور نکاح کریں گے اور ان کے اولاد ہوگی اور پینتالیس سال زمین پر رہیں گے پھر ان کا انتقال ہوگا ان کو میری قبر کے پاس دفن کر دیا جائے گا تو میں اور عیسیٰ ابن مریم ابو بکر و عمر کے درمیان ایک قبر سے اٹھیں گے۔

تنبیہ (۲) :- حضرت عیسیٰ علیہ السلام بلا واسطہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام اخذ فرمائیں گے کسی مجتہد کا اتباع نہیں فرمائیں گے۔ الیتیں انتصار میں جو حکایت لکھی ہے وہ بے اصل ہے اور بعض احناف سے جو یہ منقول ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق عمل کریں گے یہ سب باتیں بے اصل اور لغو و بہتان ہے۔ روح اللہ اور کلمۃ اللہ کا درجہ ایک مجتہد سے بھی کم ہو یہ بڑی عجیب تر بات ہے۔ سبحانک ہٰذا بہتان عظیم۔

تنبیہ (۳) :- شارح نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو صحیح قرار دیا ہے لیکن دلیل عقلی پیش کی ہے حالانکہ ایسے مواقع پر دلیل عقلی کافی نہیں بلکہ دلیل نقلی کی ضرورت ہے۔ اور مسلم شریف صفحہ ۱ الطبرانی حلیہ ابو نعیم وغیرہ میں ایسی روایات موجود ہیں جن میں صاف مذکور ہے کہ امام مہدی امامت کرائیں گے اور شارح نے جو فرمایا ہے کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں پھر معلوم نہیں شارح نے یہ بات کہاں سے کہی ہے۔ ملاحظہ ہو فتح الملہم صفحہ ۱۴۵

وقد روی بیان عددهم فی بعض الاحادیث علی ما روی ان النبی علیه السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا وفی روایة مائتا الف واربعة وعشرون الفا والاولى ان لا یقتصر علی عدد فی التسمیة فقد قال الله تعالی منهم من قصصنا علیك ومنهم من لم نقصص علیك ولا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل فیهم من لیس منهم ان ذکر عدد اکثر من عددهم.

لا يفيد إلا الظن، ولا عبرة بالظن في باب الاعتقاديات خصوصاً إذا اشتمل على اختلاف رواية، وكان القول بموجبه مما يفضي إلى مخالفة ظاهر الكتاب وهو أن بعض الأنبياء لم يذكر للنبي عليه السلام، ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبي من غير الأنبياء أو غير النبي من الأنبياء بناءً على أن اسم العدد اسم خاص في مدلوله لا يحتمل الزيادة والنقصان۔

ترجمہ یعنی خبر واحد اس کے مشتمل ہونے کی تقدیر پر ان تمام شرطوں کے اوپر جو اصول فقہ میں ذکر ہیں فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور اعتقادیات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً جبکہ وہ اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے موجب کا قائل ہونا ان چیزوں میں سے ہو جو ظاہر کتاب کی مخالفت تک مفضی ہو اور ظاہر کتاب یہ ہے کہ بعض انبیاء علیہم السلام کے سامنے مذکور نہیں ہوئے (اور حدیث کے موجب کا قائل ہونا) واقع کی مخالفت کو محتمل ہے اور وہ غیر انبیاء کو نبی یا انبیاء کو غیر نبی شمار کرلینا ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اسم عدد اسم خاص ہے اپنے مدلول کے سلسلہ میں جو زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رکھتا۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں جو روایات ہیں یہ اخبار آحاد ہیں اور اگر خبر واحد اپنی تمام شرطوں پر پوری اترے تب بھی وہ فقط مفید ظن ہے نہ کہ مفید یقین اور یہ اصول مسلم ہے کہ باب اعتقادیات میں ظنیات کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات چاہئیں اور قطعیات ہیں نہیں لہٰذا خبر واحد کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں کیا جائے گا اور کسی عدد کو انبیاء کے متعلق متعین نہیں کیا جائیگا جبکہ روایات کے اندر اختلاف بھی ہے جیسا کہ گذر چکا اور اس خبر واحد کو ماننے سے ظاہر کتاب کی مخالفت بھی لازم آتی ہے کیونکہ ظاہر قرآن سے یہی بات ثابت ہوئی کہ بعض انبیاء کا ذکر آنحضرت کے سامنے نہیں ہوا جبکہ اس کے اندر دوسرا خطرہ بھی موجود ہے یعنی امر نفس الامری کی مخالفت کا اندیشہ ہے کیونکہ ہر عدد خاص ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہوتی تو تعداد مقرر کرنے میں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء، انبیاء میں آجائیں اور انبیاء غیر انبیاء میں داخل ہوجائیں۔ ان تمام وجوہات کے پیش نظر کسی مخصوص عدد پر حصر نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ تمام انبیاء پر میرا ایمان ہے۔

تنبیہ:۔ خبر واحد کے مقبول ہونے کی اصولیین حنفیہ میں گیارہ شرائط ہیں (۱) راوی کا اسلام (۲) بوقت روایت عقل کامل رکھتا ہو (۳) عادل ہو (۴) راوی تام الضبط ہو (۵) سند متصل ہو (وفیہ کلام) (۶) خبر واحد قرآن کے مخالف نہ ہو (۷) خبر واحد خبر مشہور یا خبر متواتر کے مخالف نہ ہو (۸) خبر واحد ایسے حادثہ سے متعلق نہ ہو جو شہرت کو مقتضی ہو (۹) وہ خبر واحد عہد صحابہ میں متروک الاحتجاج نہ ہو (۱۰) اس حدیث کا راوی اس کا منکر ہو اور نہ اس کے خلاف روایت کرتا ہو (۱۱) اس حدیث کے راوی صحابی اپنی روایت کردہ حدیث

کے خلاف عمل نہ کرنا ہو جیسا کہ مسلّم میں ہے و یکفیہ اذا ورد غیر مخالف للکتاب والسنة المشہورۃ فی حادثة لا تعمّ بہا البلوی ولم یطعن بہ الصحابة رضی اللہ عنہم الاختلاف فیہا وترک المحاجة بہ انما یوجب العمل بشروط فی المخبر وہی اربعة الاسلام والعدالة والعقل الکامل والضبط الخ

تنبیہ (۱):۔ اگر ظنیات کو باب اعتقاد میں اعتبار نہیں ہے تو فاضل ملک بشر کی ابحاث جو ظنیات سے متعلق ہیں ان کو کتب عقائد میں کیوں ذکر کیا جاتا ہے اور احوال معراج کے متعلق اخبار آحاد کو اسلاف کیوں بیان کرتے ہیں اور احوال قبر و نار و جنت کی روایات کو کیوں بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ ان سب ابحاث کا تعلق اعتقاد سے ہے تو معلوم ہوا کہ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ظنیات سے بھی باب اعتقاد میں کچھ کام لیا گیا ہے اور انکار ظن نہ کرنے کا ہے لیکن اگر ظن کے اندر فساد نہ ہو اور دلیل ظنی کے حکم سے ظن حاصل ہو جائے مگر وہ ظن حد ظن تک ہے تحصیل یقین کے درجہ تک نہ پہنچنے پائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

تنبیہ (۲):۔ مصنف نے جو فرمایا کہ عدد انبیاء میں حصر نہ کرے یہ قول تأمل ہے کیونکہ کتاب اللہ کی مخالفت لازم نہیں آتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ انکار ذکر بعض وحی متلو کے اعتبار سے ہو اور وحی غیر متلو کے ذریعہ اگر مطلع کر دیا جائے تو کتاب کی مخالفت لازم نہیں آتی نیز اس کا بھی احتمال ہے کہ حدیث آیت کے بعد کی ہو۔ بہرحال اگر یہ اعتقاد بطریق ظن ہو تو اس میں بظاہر کوئی مفسدہ نہیں ہے۔ فتدبر

وکلہم کانوا مخبرین مبلغین عن اللہ تعالیٰ لان ہذا معنی النبوۃ والرسالة وصادقین ناصحین للخلق لئلا تبطل فائدۃ البعثة والرسالة وفی ہذا اشارۃ الی ان الانبیاء علیہم السلام معصومون عن الکذب خصوصا فیما یتعلق بامر الشرائع وتبلیغ الاحکام وارشاد الامة اما عمدا فبالاجماع واما سہوا فعند الاکثرین وفی عصمتہم عن سائر الذنوب تفصیل

ترجمہ: اور تمام انبیاء خبر دینے والے ہیں اللہ تعالیٰ کی جانب سے احکام پہونچانے والے ہیں اس لئے کہ نبوت اور رسالت کے یہی معنی ہیں سچے ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں تاکہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ انبیاء کذب سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً ان امور کے سلسلہ میں جو امور شرائع اور تبلیغ احکام اور ارشاد امت سے متعلق ہیں بہرحال عمداً تو بالاجماع ارتکاب کذب نہیں ہوگا، اور بہرحال سہواً تو اکثر لوگوں کے نزدیک اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام گناہوں سے تفصیل ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف انبیاء کے اوصاف بیان کرتے ہیں کہ ان سب کا کام اخبار و تبلیغ ہے مخلوق

کے خیر خواہ ہوتے ہیں ورنہ اگر وہ مخلوق کے خیر خواہ نہ ہوں تو ان کو مبعوث کرنے کا فائدہ باطل ہو جائے گا پھر شارح فرماتے ہیں کہ انبیاء جھوٹ بولنے سے معصوم ہوتے ہیں خصوصاً وہ جھوٹ جو تبلیغ احکام کے سلسلہ میں ہو پھر اجماع امت ہے کہ عمداً ایسے کذب کا صدور نہیں ہو سکتا اور اکثر محققین فرماتے ہیں کہ تبلیغ احکام میں سہواً بھی کذب کا صدور نہیں ہو سکتا اگرچہ بعض حضرات نے اس میں اختلاف بھی کیا ہے مگر حق قول اول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ کذب کے متعلق تو گفتگو ہو چکی لیکن رہا مسئلہ ہر قسم کے گناہوں سے معصوم ہونے کا تو اس میں کچھ تفصیل ہے جس کو شارح آگے بیان فرما رہے ہیں۔

تنبیہ: شارح نے جو فرمایا لان ھذا معنی النبوۃ والرسالۃ یہ لف و نشر مرتب ہے یعنی نبوۃ کا تعلق اخبار سے ہے اور رسالت کا تعلق تبلیغ سے ہے۔ وھو نکتۃ جید فی الفرق بینھما۔

وانهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل واما سهوا فجوزه الاكثرون اما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي۔

ترجمہ: اور وہ تفصیل یہ ہے کہ انبیاء وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بالاجماع کفر سے معصوم ہوتے ہیں اور ایسے ہی جمہور کے نزدیک کبائر کے تعمد سے اس میں فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے اور اختلاف اس میں ہے کہ اس کا ممتنع ہونا دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور بہر حال سہواً تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے بہر حال صغائر تو جمہور کے نزدیک عمداً جائز ہے جبائی اور اس کے متبعین کا اختلاف ہے اور سہواً بالاتفاق جائز ہے مگر ایسا صغیرہ جو کمینگی پر دلالت کرے جیسے کسی لقمہ کی چوری اور حبہ کم تولنے میں کمی لیکن محققین نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو اس سے رک جائیں اور یہ ساری بات وحی کے بعد کی ہے۔

تشریح: شارح یہاں سے اس تفصیل کو ذکر کر رہے ہیں ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے کہ نبی سے کسی بھی زمانہ میں کفر کا صدور نہیں ہوگا نہ نبوت سے پہلے اور نہ نبوت کے بعد صاحب مسلم الثبوت فرماتے ہیں کہ تواریخ سے یہی ہے کہ حضرت آدم سے لیکر ہمارے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک کوئی ایسا نبی نہیں آیا جس نے پلک جھپکنے کے برابر بھی شرک کیا ہو۔ دوسری بات یہ فرمائی کہ انبیاء کفر کے علاوہ قصداً بعد نبوت گناہ کبیرہ کریں تو جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں ہے اس میں حشویہ

فرقہ حشویہ کا اختلاف ہے جو کہتے ہیں کہ عمداً گناہ کبیرہ کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے۔

سوال :- فرقہ حشویہ کون ہے؟ **جواب** :- مبتدعین میں سے ایک فرقہ ہے۔

سوال :- وجہ تسمیہ کیا ہے؟ **جواب** :- بعض حضرات نے کہا ہے کہ حشا بمعنی کنارہ ہے۔ اور یہ لوگ حضرت حسن بصریؒ کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے تو انکو حلقہ کے کنارہ میں نکال دیا اسوجہ سے حشویہ کہلائے بعض کا کہنا ہے کہ یہ بلا تحقیق روایت پر اعتماد کرتے تھے اور فضول کلام کو حشو کہتے ہیں اسوجہ سے حشویہ نام ہوگیا۔ بعض کا کہنا ہے کہ خراسان کی ایک بستی کا نام حشو تھا اس کی جانب نسبت کرکے حشویہ کہلاتے ہیں۔

تیسری بات شارحؒ نے یہ فرمائی کہ انبیاء سے کبائر کا عمداً صدور تو نہیں ہوگا بلکہ یہ ممتنع ہے مگر پھر اسمیں اختلاف ہے کہ یہ امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہوا یا دلیل عقلی سے جمہور اشاعرہ اول کے قائل ہیں یعنی تبلیغ احکام میں کذب کے علاوہ دیگر گناہوں سے عصمت نصوص سے معلوم ہوگی اور اجماع سے معلوم ہوگی قاضی ابوبکر باقلانیؒ کا یہی مختار ہے۔

جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ کبیرہ کا صدور نفرت کا باعث بنے گا جو ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے لہذا امتناع عقلاً معلوم ہوا ہے استاذ ابو اسحٰق اسفرائنیؒ کا بھی یہی مختار ہے۔ چوتھی بات شارحؒ نے یہ فرمائی کہ انبیاء سے کبائر کا صدور سہواً ہو سکتا ہے تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر محققین کا مختار یہ ہے کہ عمداً اور سہواً کسی بھی طرح کبائر کا صدور نہیں ہوگا شرح مواقف شرح مقاصد میں بھی اسی کو مختار کہا ہے اور قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

پانچویں بات شارحؒ نے یہ کہی ہے کہ جمہور کے نزدیک بعد نبوت عمداً صغائر کا صدور انبیاء سے ہو سکتا ہے امام الحرمین کا یہی قول ہے البتہ معتزلہ میں سے جبائی اور اس کے متبعین کا اس میں اختلاف ہے انہوں نے کہا ہے کہ صغائر کا صدور سہواً یا خطاء اجتہادی کے طریقہ پر تو ہو سکتا ہے عمداً نہیں شارحؒ نے یہاں صاحب مواقف کا اتباع کرتے ہوئے یوں کہا ہے ورنہ اشاعرہ کا مذہب مختار یہی ہے کہ عمداً صغائر کا بھی صدور نہ ہوگا جیسا کہ شرح مواقف میں مذکور ہے اور خود شارحؒ نے تہذیب میں اور شرح مقاصد میں اسی کو مختار کہا ہے۔

چھٹی بات شارحؒ نے یہ کہی ہے کہ انبیاء سے سہواً صغائر کا صدور بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے صغائر کا صدور سہواً بھی نہ ہوگا جو رذالت و ذلت اور کمینہ پن پر دال ہوں اور محققین نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ جب ان کو من جانب اللہ متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں تو وہ فوراً اس سے رک جائیں اور پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

قلت :- شارحؒ نے جو اتفاق کا دعویٰ کیا ہے یہ محل تامل ہے کیونکہ یہ اکثر معتزلہ اور اکثر اشاعرہ کا مذہب ہے اور بعض مشائخ نے اس سے منع کیا ہے تو اتفاق کا دعویٰ محل نظر ہے اس لئے کہ سلف سے یہ دستور

فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن وإلا فمحمول على ترك الأولى أو كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة

ترجمہ: جب یہ بات ثابت ہو گئی تو جو انبیاء علیہم السلام سے ان چیزوں میں سے منقول ہو جو کذب یا معصیت میں سے ہوں تو جو بطریق آحاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق تواتر منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھیر دیا جائیگا اگر ممکن ہو ورنہ اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا یا اس کو قبل بعثت ہونے پر محمول کیا جائیگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ جب تقاریر مذکورہ سے انبیاء علیہم السلام کی عصمت ثابت ہو گئی تو اب دیکھو کہ انبیاء علیہم السلام سے کچھ باتیں ایسی منقول ملتی ہیں جو بظاہر عیوب یا معصیت معلوم ہوتی ہیں تو اس میں تو دیکھئے کہ اس نقل کا مستند کیا ہے بطریق خبر آحاد منقول ہے یا بطریق تواتر، تو اگر اول صورت ہو تو ان کو مردود اور موضوع کہا جائے گا اور اگر تواتر کے ساتھ منقول ہے تو اس میں دو تاویلیں کی جائیں گی یا تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے یا پھر ان کو قبل بعثت پر محمول کیا جائیگا۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ کتاب تو مختصر ہے لہٰذا پوری تفصیل اس میں نہیں آسکتی، زیادہ اس بحث پر تفصیل دیکھنی ہو تو فن کی مطولات میں تلاش کر دیجئے شرح مواقف، شرح مقاصد اور قاضی عیاض کی شفاء دیکھئے۔

تنبیہ: شارح کی یہ تشریح ان کے بیان فرمودہ اصول کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ بعد النبوۃ عصمت ثابت ہے اور ہم پوری تفصیل اس مسئلہ میں عرض کر چکے ہیں مگر یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ شارح نے بیان مذاہب کے وقت محققین سے روشناس کرایا ہے اور تشریح کے وقت آداب کو ملحوظ رکھا ہے۔

پھر شارح کہتے ہیں کہ جو معاصی و کبائر بطریق آحاد منقول ہیں انکو تو مردود قرار دیا جائے کیونکہ کذب کی نسبت انبیاء کیطرف کرنے سے راوی کی جانب نسبت اولیٰ ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں جو یہ منقول ہے کہ آپ نے حضرت زینب کو دیکھا وہ آپ کو حسین معلوم ہوئیں جب زید کو معلوم ہوا تو انہوں نے طلاق دیدی اور آپ نے ان سے نکاح کر لیا یہ باطل ہے اور ایسے ہی جو صاحب جلالین نے "تلک الغرانیق العلیٰ" کا واقعہ نقل کیا ہے مردود ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور جب حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے بارے میں حدیث صحیح میں آیا ہے

لم یکذب ابراہیم الا ثلث کذبات یعنی ان کا "انی سقیم" "بل فعلہ کبیرہم" اور اپنی بیوی کے
کے بارے میں "ہذہ اختی" کہنا۔ تو محدثین نے اس کی تاویل کی ہے کہ فہم سامع کے اعتبار سے یہ بظاہر
کذب ہے ورنہ یہ معاریض کلام میں سے ہیں جس کو نفس الامری کذب کہنا غلط ہے یعنی یہ کہ بات نہیں
اور جو بطریق تواتر منقول نہیں تو ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا جیسے کچھ نمونہ گزر چکا ہے ورنہ ترک
اولیٰ پر محمول کیا جائیگا جیسے فرمان باری "عصیٰ آدم ربہ فغویٰ" اور جیسے قول موسیٰ "رب انی ظلمت نفسی
فاغفرلی"۔ تو ان حضرات کے کمال مرتبت اور علو منزلت کی وجہ سے حسنات الابرار سیئات المقربین کے
پیش نظر ترک اولیٰ کو خطیات سے تعبیر کر دیا گیا ہے اور ترک اولیٰ پر اظہار کا استغفار تو اضع اور کسر نفسی
کی بنا پر ہے ورنہ درحقیقت وہ ذنب اور باعث عقاب نہیں ہے یا پھر اس کو قبل بعثت پر محمول
کیا جائے گا جیسے حضرت آدم کا اکل شجرہ کا قصہ۔

وافضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃ اخرجت الآیۃ ولا شک ان خیریۃ الامۃ بحسب کمالہم فی الدین وذلک تابع لکمال نبیہم الذی یتبعونہ والاستدلال بقولہ علیہ السلام انا سید ولد آدم ولا فخر ضعیف لانہ لا یدل علی کونہ افضل من آدم بل من اولادہ۔

ترجمہ: اور انبیاء میں سب سے افضل محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے (اے امت محمدیہ) تم بہترین امت ہو لوگوں کیلئے نکالے گئے ہو۔ الخ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ امت کا بہترین ہونا ان کے کمال دین کی وجہ سے ہے اور ان کے نبی کے کمال کے تابع ہے جن کی یہ پیروی کرتے ہیں اور فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم "انا سید ولد آدم ولا فخر" سے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ یہ حدیث آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ تمام نبیوں میں سب سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور دلیل میں آیت باری پیش کی ہے اور انداز استدلال ترجمہ سے ظاہر ہو گیا اگرچہ یہ استدلال حجت ظنی ہے جس پر منع وارد ہو سکتا ہے لیکن ثابت یہ ہے کہ دلیل افضلیت تمام اہل قبلہ کا اجماع ہے اور بہت سی احادیث کثیرہ ہیں مثلاً "اذا کان یوم القیامۃ کنت امام النبیین وخطیبہم وصاحب شفاعتہم غیر فخر" رواہ الترمذی وصححہ۔ اور یہاں آپ نے تفضیل سے منع فرمایا ہے تو اس کی دیگر توجیہات ہیں جیسا کہ شارحؒ نے فرمایا۔ "انا سید ولد آدم" الخ سے استدلال کر رہے

کیونکہ اس میں آدم پر افضلیت ثابت نہیں ہوئی مگر یہ فرمان محل تامل ہے کیونکہ اہل زبان اسکو نوع انسانی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ اب مطلب ہوا کہ میں نوع انسانی کا سردار ہوں جیسے کافی میں وغیرہ جواہر الفقہ وغیرہ کا مسئلہ ہے کہ اس میں بعض ۔۔۔ بھی داخل ہے۔ فافہم۔

والملائكة عباد الله تعالى عاملون بامره على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون۔

ترجمہ: اور فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر فرمان باری لا یسبقونہ الخ اور اس کا فرمان لا یستکبرون الخ دال ہے۔

تشریح: فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کی بیٹیاں نہیں ہیں اور اللہ کے مطیع و فرمانبردار ہیں، ارشاد باری ہے "لا یسبقونہ بالقول وہم بامرہ یعملون" اس سے بڑھ کر نہیں بول سکتے اور وہ اسی کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں۔ یعنی جن برگزیدہ ہستیوں کو تم خدا کی اولاد بتلاتے ہو وہ اولاد نہیں، اس کے معزز بندے ہیں اور باوجود انتہائی معزز و مقرب ہونے کے ان کے ادب اور اطاعت کا حال یہ ہے کہ جب تک اللہ کی مرضی اور اجازت نہ پائیں اس کے سامنے خود آگے بڑھ کر لب نہیں ہلا سکتے اور نہ کوئی کام اس کے حکم کے بغیر کر سکتے گویا کمال عبودیت و بندگی ہی ان کا طغرائے امتیاز ہے۔

نیز فرمان باری ہے "لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستحسرون" اس کی عبادت سے سرکشی نہیں کرتے اور نہ کاہلی کرتے یعنی فرشتے بارگاہ ایزدی کے مقربین ہونے کے باوجود ذرا سرکشی نہیں کرتے اپنے پروردگار کی بندگی اور غلامی کو فخر سمجھتے ہیں، وظائف بندگی ادا کرنے میں کبھی سستی اور کاہلی کو راہ نہیں دیتے۔

جب معصوم و مقدس فرشتوں کا یہ حال ہے تو خطا کار انسان کو کہیں زیادہ اپنے رب کی طرف جھکنے کی ضرورت ہے۔

تنبیہ: فرشتوں کی وجہ تسمیہ اور انکی حقیقت پر نبراس و حاشیہ رمضان آفندی شرح عقائد للقیصری میں بسط سے لکھا گیا ہے ہم اختصاراً اس کو ترک کرتے ہیں۔

ولا يوصفون بذكورة ولا انوثة اذ لم يرد بذلك نقل ولا دل عليه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط في شانهم كما ان

کقول الیہود ان الواحد فالواحد منہم قد یرتکب الکفر ویعاقبہ اللہ بالمسخ تفریطاً وتقصیر فی حالہم

ترجمہ: اور فرشتے مذکر و مونث ہونے کے وصف سے متصف نہیں ہیں اس لئے کہ اس کے متعلق کوئی نقل وارد نہیں ہوئی اور نہ عقل اس پر دال ہے اور جو بت پرستوں کو گمان ہے کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں (یہ) محال و باطل ہے اور ان کی شان میں زیادتی ہے جیسے یہود کا یہ قول کہ ان میں سے کوئی ایک کے بعد ایک کے کفر کا ارتکاب کرتا ہے اور اس کو اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال میں کوتاہی اور کمی ہے۔

تشریح: یعنی کسی دلیل نقلی اور عقلی سے فرشتوں کا مذکر و مونث ہونا ثابت نہیں اس وجہ سے ان کو مذکر و مونث کی صفت سے متصف نہیں کیا جائیگا۔

سوال: متکلم کلام میں فرشتوں کے لئے تذکیر کے صیغے کیوں استعمال کئے جاتے ہیں؟

جواب: تذکیر کی شرافت کی وجہ سے جیسے اسماء الٰہیہ میں تذکیر کے صیغے ہی استعمال کئے جاتے ہیں، جب یہ معلوم ہو گیا کہ فرشتے اللہ کی اولاد نہیں بلکہ اللہ کے بندے ہیں تو بت پرستوں کا یہ کہنا کہ ان میں سے بعض ایک کے بعد دیگرے کفر کے مرتکب ہوتے رہتے ہیں جن پر ان کو اللہ تعالیٰ مسخ کا عقاب دیتے یعنی ان کی صورتوں کو بدل دیتے ہیں جیسے پہلی امتوں میں انسانوں کو بندر اور خنزیر کی صورت میں مسخ کیا ہے، تو یہ یہود کا قول تفریط ہے یعنی جانب نقصان میں حق سے تجاوز کرنا ہے۔ تفریط و تقصیر کا ایک ہی مطلب ہے اور یہ عطف تفسیری ہے۔

فان قیل الیس قد کفر ابلیس وکان من الملائکۃ بدلیل صحۃ استثنائہ منہم قلنا لا بل کان من الجن ففسق عن امر ربہ لکنہ لما کان فی صفۃ الملائکۃ فی باب العبادۃ ورفعۃ الدرجۃ وکان جنیا واحدا مغموراً فیما بینہم صح استثناؤہ منہم تغلیباً۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا ابلیس نے کفر نہیں کیا حالانکہ وہ فرشتوں میں سے تھا ان سے استثناء کے صحیح ہونے کی دلیل سے تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جنوں میں سے تھا جس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن جبکہ وہ باب عبادت میں فرشتوں کی صف میں تھا اور درجہ کی بلندی میں ان کی صف میں تھا اور وہ ایک جن تھا جو ان میں مغلوب (چھپا ہوا) تھا تو بطور تغلیب اس کا ان سے استثناء کرنا صحیح ہوگا۔

تشریح معترض اعتراض کرتا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ فرشتے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے حالانکہ ابلیس بھی تو فرشتہ ہے جس نے کفر کیا اور فرشتہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ استثناء کے اندر اصل متصل ہے اور منقطع مجاز ہے اور قرآن میں ہے وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ تو انہیں کا فرشتوں سے استثناء کیا گیا ہے اور یہ مستثنیٰ متصل ہے جس سے معلوم ہو گیا کہ یہ بھی فرشتہ تھا ورنہ اسکو مستثنیٰ منقطع ماننا پڑے گا جو خلاف اصل ہے؟

جواب:- یہ فرشتہ نہیں تھا جن تھا لیکن فرشتوں کے ساتھ رہا کرتا تھا اور انہیں کے ساتھ عبادت میں مشغول رہتا تھا اور یہ تھا ایک جنس کا تھا یا تو بطریق تغلیب فرشتوں کی صف میں داخل کر کے سب کو ملائکہ سے تعبیر کر دیا لہٰذا اس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہیں ہوا اور مستثنیٰ کا منقطع ہونا بھی ثابت نہیں ہوا کیونکہ مستثنیٰ منقطع ہونیکا مدار تو یہ ماہیت پر نہیں ہے جیسا کہ مشہور ہے بلکہ باعتبار حکم کی فہرست میں داخل ماننے اور نہ ماننے پر ہے اور یہاں ابلیس مستثنیٰ متصل ہے کیونکہ وہ ملائکہ کی صف میں داخل ہے بطریق تغلیب کے طریقہ پر اور تغلیب ایک وسیع باب ہے جو زبان عرب میں شائع و ذائع ہے جیسے قمرین، عمرین، مشرقین، ابوین وغیرہ اسی بنیاد پر بولتے ہیں۔

سوال:- اس کے جن ہونے پر کوئی نقلی دلیل پیش کیجئے؟

جواب:- ارشاد باری ہے كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ اَمْرِ رَبِّهٖ۔

وَاَمَّا هَارُوْتُ وَمَارُوْتُ فَالْاَصَحُّ اَنَّهُمَا مَلَكَانِ لَمْ يَصْدُرْ مِنْهُمَا كُفْرٌ وَلَا كَبِيْرَةٌ وَتَعْذِيْبُهُمَا اِنَّمَا هُوَ عَلٰى وَجْهِ الْمُعَاتَبَةِ كَمَا يُعَاتَبُ الْاَنْبِيَاءُ عَلَى الزَّلَّةِ وَالسَّهْوِ وَكَانَا يَعِظَانِ النَّاسَ وَيَقُوْلَانِ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ وَلَا كُفْرَ فِيْ تَعْلِيْمِ السِّحْرِ بَلْ فِيْ اِعْتِقَادِهٖ وَالْعَمَلِ بِهٖ۔

ترجمہ اور بہرحال ہاروت اور ماروت تو صحیح یہ ہے کہ یہ دو فرشتے ہیں ان سے کفر صادر ہوا اور نہ گناہ کبیرہ اور ان دونوں کو عذاب دیا جانا معاتبت کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو زلت و سہو پر عتاب کیا جاتا ہے اور یہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ہم تو امتحان کے لئے ہیں تو کفر نہ کر۔ اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ کفر اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

تشریح یہاں شارح ایک اعتراض مقدر کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ صحابہؓ سے اسانید کثیرہ کے ساتھ یہ قصہ منقول ہے کہ فرشتوں نے انسان کے مقابلہ میں اپنی طاعت پر فخر کیا تو اللہ نے فرمایا کہ اگر میں تمہارے اندر بھی ایسی شہوت پیدا کر دوں تو؟ فرشتوں نے کہا کہ ہم پھر بھی تیری نافرمانی

نہیں کریں گے تو حضرت نے فرمایا کہ اپنے میں سے کسی کو منتخب کرو تو دو فرشتے ہاروت اور ماروت منتخب کئے گئے،
ان کے اندر خواہشات و شہوات رکھ دی گئیں اور انکو شہر عراق میں بابل کے حاکم بنا کر دنیا پر اتار
دیئے گئے تو وہ زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے جس کے نتیجہ میں انہوں نے شراب پی اور زنا کیا
اور ایک شخص کو قتل کیا۔ عبداللہ بن عباسؓ نے ان کا اعتقاد ... کہ خواہ اس کی سزا میں دنیا کا عذاب
منتخب کرلیں یا آخرت کا تو انہوں نے دنیا کے عذاب کو ہلکا سمجھ کر اسی کو اختیار کر لیا تو ان کو کنوئیں میں
اوندھے منہ کرکے لٹکا دیا گیا۔ بہرحال واقعہ سے معلوم ہوا کہ فرشتے معصوم نہیں ہوتے ان سے بھی
گناہوں کا صدور ہوتا ہے۔

شارح جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں بقول اکثر کے فرشتے ہی ہیں مگر ان سے نہ کفر کا صدور ہوا
اور نہ گناہ کبیرہ کا، اور زہرہ کے قصہ کے سلسلے میں جو آثار مروی ہیں بقول قاضی عیاض اور مفتی ابو السعود
اور امام فخر الدین رازی سب موضوعات ہیں اور یہود کے مفتریات ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ یہ رموز ہوں جو ٹھیک
ہم جیسے نہ سمجھے ہیں۔ ان دونوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسے انبیاء کو کسی زلت و لغزش پر
عتاب ہوتا ہے۔ یہ ایسا امر شارح سے چوک ہوگئی ورنہ شارح نے اپنی دیگر تالیفات میں یہی توجیہ اختیار
فرمایا ہے مگر سوال یہ ہے کہ جب کفر کا صدور نہیں اور نہ گناہ کبیرہ کا صدور نہیں تو عذاب کیسا؟ اور اس کو
یوں کہنا کہ یہ عتاب انبیاء کے مثل ہے اور حیرت انگیز ہے اس لئے کہ انبیاء کو تو اس شکل عذاب نہیں ہوتا
اور یہاں عذاب شدید ہو رہا ہے مگر جب گناہ کا صدور نہیں ہوا تو عذاب کا واقعہ بھی باطل ہوگا کیونکہ
دونوں روایات ساتھ ساتھ ہیں ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے امتحان کیلئے اتارا تھا تاکہ یہ دونوں
تعلیم کرتے تھے اور لوگوں کو سحر کی تعلیم دیا کرتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ لوگوں کو تنبیہ بھی کیا کرتے تھے
کہ ہم بطور امتحان بھیجے گئے ہیں، جو سحر سیکھ کر اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔ پھر شارح
نے فرمایا کہ انہوں نے سحر کی تعلیم دی اور سحر کی تعلیم کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اندر جو کلمات کفریہ ہیں
ان کا اعتقاد اور اس پر عمل کرنا ہی تو کفر ہے یعنی ایمان سے نکل جانا ہے اور نہ گناہ کبیرہ ہے لہٰذا معلوم ہوا
ہوا کہ فرشتے معصوم ہی ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے نافرمانی نہیں کرتے۔

خلاصۂ کلام: خلاصہ یہ ہے کہ ہاروت و ماروت یہ دو فرشتے تھے جو بابل میں بصورت آدمی رہتے
تھے انکو علم سحر سکھایا گیا تھا، ان کے پاس جو کوئی طالب آتا تو وہ پہلے اس کو روک دیتے کہ اس میں ایمان
جاتا رہے گا۔ اس پر بھی باز نہ آتا تو اس کو سکھا دیتے۔ اللہ تعالیٰ کو ایسے بندوں کی آزمائش منظور تھی
سو اللہ تعالیٰ نے خبردار کر دیا کہ ایسے علموں سے آخرت کا کچھ نفع نہیں بلکہ سراسر نقصان ہی ہے اور دنیا میں
بھی ضرر ہے اور بغیر خدا کے حکم کے کچھ ضرر نہیں پہنچا سکتے لیکن ظالم دین بیچتے اور جادو سیکھتے تو اللہ کے

یہاں ثواب پائے۔ بہرحال کسی روایت ضعیف سے بھی یہ واقعہ جو ہاروت وماروت کے بارے میں کتب تفاسیر میں منقول ہے ثابت نہیں بلکہ یہ سب کتب یہود اور ان کی مفتریات میں سے ہے، لہٰذا شارح نے جو انکار فرمایا ہے یہ ٹھیک ہے، ایسے ہی علامہ شامی رد المحتار میں لکھتے ہیں "لان العصیان من خصائص الانسان ونحوه والاولی ان یکون من غیره حتی من الملائکة کما وقع لابلیس بناء علی انه منهم ولهاروت وماروت علی قول" یہ بھی علامہ شامی کا قول صحیح ہے۔

خلاصہ کلام فرشتے معصوم ہوتے ہیں اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے اور مذکورہ واقعہ مفتریات میں سے ہے جس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا۔

ولله تعالى كتب انزلها على انبيائه وبين فيها امره ونهيه ووعده ووعيده وكلها كلام الله تعالى وهو واحد وانما التعدد والتفاوت في النظم المقروء والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجيل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم باعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد في الحديث وحقيقة التفضيل ان قراءته افضل لما انه انفع او ذكر الله تعالى فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها۔

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں جنکو اپنے انبیاء پر نازل فرمایا اور ان میں اپنے امر ونہی اور اپنا وعدہ اور وعید بیان فرمائی اور سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں اور کلام اللہ ایک ہے اور یہ تعدد اور تفاوت اس نظم میں ہے جسکو پڑھا جاتا ہے سنا جاتا ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر توریت اور انجیل اور زبور جیسا کہ قرآن کلام واحد ہے اس میں تفضیل غیر متصور ہے پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ بعض سورتیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہوا ہے۔ اور تفضیل کی حقیقت یہ ہے کہ جس کی قرأت افضل ہے یا تو اس وجہ سے کہ وہ زیادہ نافع ہے یا اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے پھر تمام کتابیں قرآن کی وجہ سے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہوگئے۔

تشریح یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اللہ نے اپنے نبیوں پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن میں اوامر ونواہی اور وعدے اور وعیدیں ہیں وعدہ کا استعمال ثواب کے لئے ہوتا ہے اور وعید کا عقاب کے لئے۔ شیخ ابو المعین نسفی نے فرمایا ہے کہ حضرت شیث پر پچاس صحیفے اور حضرت ادریس پر تیس اور حضرت ابراہیم پر دس اور حضرت موسیٰ پر غرق فرعون سے پہلے دس پھر توریت نازل ہوئی

اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر انجیل اور حضرت داؤد علیہ السلام پر زبور اور ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم اور بعض حضرات نے کہا کہ حضرت آدم پر دس صحیفے نازل ہوئے انھوں نے حضرت موسیٰ کے دس صحیفوں کا ذکر نہیں کیا۔

وہب بن منبہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم پر بیس صحیفے نازل ہوئے انھوں نے بھی حضرت موسیٰ کے دس صحیفوں کا ذکر نہیں کیا تو کتب کی تعداد ان روایات کے مطابق ایک سو چار ہوتی ہے مگر افضل طریقہ وہی ہے جو ماقبل میں گزر چکا ہے کہ کسی عدد پر حصر نہ کرے اس لئے کہ یہ روایات ایسی ہیں جنکی سند قوی نہیں ہے پھر یہ تمام کتب کلام اللہ ہیں اور کلام اللہ کے بارے میں پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ کلام نفسی ہے جس میں نہ تعدد ہے اور نہ تفاوت ہے مگر یہاں تفاوت جو محسوس ہو رہا ہے یہ کلام لفظی کا تفاوت ہے اور کلام لفظی کا تفاوت ہے ورنہ کلام نفسی ہونے کے اعتبار سے سب شئی واحد ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ جب کلام لفظی ہونے کے اعتبار سے تفاوت اور تعدد متحقق ہو گیا تو اس وجہ میں قرآن سب کتابوں سے افضل ہے کیونکہ اس کی قراءت میں دیگر کتب کی قراءت سے زیادہ ثواب ہے، دوسرے یہ کہ قرآن معجزہ ہے، تیسرے یہ کہ قرآن تغیر و تبدل سے محفوظ ہے، بہرحال قرآن سب کتب سماویہ میں سب سے افضل ہے رہا باقی کتابوں کے درمیان بھی بعض حضرات نے ترتیب قائم کی ہے جیسا کہ شارح کے انداز بیان سے بھی یہی مفہوم ہے مگر یہ ترتیب محتاج دلیل ہے اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا بھی یہی حال ہے کہ وہ کلام واحد ہے کلام اللہ ہونے کے اعتبار سے کسی حصہ کو کسی پر کوئی فضیلت نہیں مگر قراءت و کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں بعض سے افضل ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔ حدیث میں ہے افضل القرآن سورۃ البقرۃ۔ حدیث میں ہے اعظم آیۃ فی کتاب اللہ آیۃ الکرسی رواہ مسلم۔ حدیث میں ہے لکل شئ قلب وقلب القرآن یٰس رواہ الدارمی۔ خلاصۂ کلام یہ ہے کہ دوسرے درجہ میں بعض حصہ کو بعض پر فوقیت ہے یا تو اس وجہ سے کہ اس میں نفع زیادہ ہے جیسی اس میں ثواب کی کثرت ہے یا مکررات سے نجات و چھٹکارا ہے یا اس میں اللہ کا ذکر زیادہ ہے بہرحال کلام نفسی ہونے کے اعتبار سے قرآن کریم میں کوئی تفاوت نہیں ہے اور کلام مسموع و مقروء ہونے کے اعتبار سے فضیلت ہو سکتی ہے بالفاظ دیگر دو درجہ تقریرات میں کچھ تفاوت اور تعدد اور تفاضل نہیں البتہ درجۂ ترتیب آثار میں سے تعدد بھی ہے اور تفاوت بھی ہے اور تفاضل بھی ہے۔

تنبیہ ما: مولانا نانوتوی فرماتے ہیں الغرض معجزات علمی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے زیادہ ہیں کیونکہ کلام ربانی اور کسی کے لئے نازل نہیں ہوا چنانچہ خود اہل کتاب اس بات کے معترف ہیں کہ الفاظ توریت و انجیل منزل من اللہ نہیں وہاں سے فقط القاء معانی ہوا ہے یہاں آکر انبیاء یا اولیاء نے ان کو اپنے الفاظ میں ادا کر دیا ہو اور ایسا ہے تو حق یہ ہے کہ الفاظ کتب سابقہ بھی اسی طرف سے آئے پر وہ مرتبہ

فصاحت و بلاغت جو مناسب شانِ خداوندی ہے اور کتابوں میں اس لئے نہیں کہ ان کا ہبوط لفظی جہاں سے
ان کا نزول ہوا ہے خود صفتِ خداوندی نہیں یا یوں کہو کہ عبارت ملائکہ ہے گو معنی خداوندی ہیں اور
شاید یہی وجہ ہے کہ توریت و انجیل کی نسبت قرآن و حدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آتا ہے کلام اللہ کا لفظ نہیں
آتا اگر ہے تو ایک جگہ ہے مگر وہاں یہ احتمال ہے ایک تو یہی توریت دوسرے وہ کلام جو بعض بنی اسرائیل
نے بہیت حضرت موسیٰ علیہ السلام سنا تھا اور بواسطہ حضرت سنا تحریر فرمایا ہے واقعہ ہو جو الاسلام رحمۃ
جس میں حضرت نانوتوی یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ کلام اللہ قرآن کریم ہے اور باقی کتب سماویہ کتاب اللہ ہیں
اور اس سے پہلے حضرت نانوتوی قرآن کی فصاحت و بلاغت پر بہت نفیس کلام فرما چکے ہیں۔

الکلام فی المعراج

روایات معتبرہ میں معراج کی تفصیل اس طرح آتی ہے کہ ماہ رجب کی ستائیسویں تاریخ کو از روئے
احادیث مختلف الروایات منقول ہیں بوقت شب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت جبرئیل آئے
اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو یاد فرمایا ہے آپ اس مژدہ جانفزا کو سن کر مسجد حرام میں تشریف لائے
اور وہاں روح الامین نے سینۂ اطہر چاک کیا اور قلب مبارک نکال کر آب زمزم سے دھویا پھر جواہر غیبیہ
رکھ کر سینہ اسی طرح درست فرما دیا جس طرح پہلے تھا بعد ازاں آپ کو براق پر سوار کر کے مسجد حرام سے
بیت المقدس لے گئے راہ میں آپ کو ان مقدس مقامات پر ٹھہرایا جو مکہ معظمہ اور مسجد اقصیٰ کے درمیان
واقع تھے مسجد اقصیٰ میں پہنچ کر آپ نے تمام انبیاء کرام کو نماز پڑھائی پھر انبیاء علیہم السلام نے کہے جو
دیکھیے خدا نے بہترین حمد و ثنا بیان کی ان سب سے زیادہ فصیح و بلیغ اور جامع آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کی حمد و ثنا تھی پھر آپ وہاں سے رخصت ہو کر بہمراہی حضرت جبرئیل علیہ السلام آسمان کی
طرف روانہ ہوئے پہلے آسمان پر پہنچ کر حضرت جبرئیل نے دروازہ کھلوایا پوچھا گیا کون ہیں؟ کہا کہ
محمد صلی اللہ علیہ وسلم پھر پوچھا گیا ان کی طرف کوئی بھیجا گیا تھا یا نہیں لینے کے لئے حضرت جبرئیل نے کہا ہاں
بھیجا گیا تھا پھر آپ پہلے آسمان میں داخل ہوئے وہاں حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی
روح الامین نے فرمایا یہ آپ کے باپ آدم ہیں ان کو سلام کیجئے چنانچہ آپ نے سلام کیا انہوں نے
سلام کا جواب دے کر خوش آمدید فرمایا۔ دوسرے آسمان پر حضرت عیسیٰ اور حضرت یحییٰ علیہما السلام سے ملاقات
ہوئی آپ نے ان کو بھی سلام کیا انہوں نے بھی بیٹے دعائے خیر فرمائی پھر تیسرے آسمان پر حضرت یوسف

سے ملاقات ہوئی سلام و جواب کے بعد انھوں نے بھی حضور کے حق میں دعا فرمائی، پھر چوتھے آسمان پر حضرت ادریس علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور پانچویں پر حضرت ہارون علیہ السلام سے اور چھٹے پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور عجائبات آسمانی کا مشاہدہ کرتے ہوئے جب آپ ساتویں آسمان پر پہنچے تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کو ایک مقام پر ٹیک لگائے ہوئے دیکھا کہ جہاں بے شمار فرشتے طواف کر رہے تھے، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ بیت المعمور ہے جس کا روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں جن کی دوبارہ پھر کبھی باری نہیں آتی۔ آپ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا انھوں نے سلام کا جواب دیکر فرمایا: مرحبا اے فرزند نیک اور نبی صالح مرحبا۔

آپ نے جنت کی سیر اور اس کی بے شمار نعمتوں کو ملاحظہ فرمایا اور دوزخ اور اس کے اقسام عذاب کا بھی معائنہ کیا اور وہاں سے رخصت ہو کر ایک ایسی نہر پر پہنچے جو یاقوت اور زمرد کے سنگریزوں پر رواں ہے جس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید شہد سے زیادہ شیریں اور مشک سے خوشبودار ہے، اس پر یاقوت موتی اور زبرجد کے پیالے رکھے ہوئے ہیں اور دوسرے سبز رنگ کے خوبصورت نازک پرندے بیٹھے ہوئے ہیں اور نہر کے اندر سونے اور چاندی کے برتن پڑے ہوئے ہیں، حضرت جبرئیل علیہ السلام نے بتایا کہ یہ حوض کوثر ہے جو پروردگار نے آپ کو عطا فرمایا ہے، پہلے اس کا تھوڑا سا پانی نوش فرمایا، اس کے بعد آپ کو ایک ایسے مقام پر پہنچایا گیا جس کو رنگ برنگ کے نورانی پردوں نے ڈھانپ رکھا تھا آپ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا حسین مقام ہے کہ اللہ کی مخلوق میں سے کوئی اس بات کی طاقت نہیں رکھتا جو اس کے حسن و خوبی کی تعریف بیان کر سکے روح الامین نے فرمایا کہ یہ سدرۃ المنتہیٰ ہے، حضرت جبرئیل علیہ السلام اسی مقام سدرۃ المنتہیٰ پر جو ان کا مسکن تھا رک گئے اور آگے چلنے سے انکار کر دیا اور فرمایا کہ اگر اس مقام سے ذرا بھی آگے بڑھا تو تجلیات الٰہی سے جل جاؤں گا۔

شعر

اگر یک سر موئے برتر پرم　　فروغ تجلی بسوزد پرم

وقلت: شعر

ساتھ چلنے سے جبریل عاجز رہے　　ایک منزل پہ ایسا مقام آگیا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ اس کے بعد مجھ کو نور سے پیوست کر دیا گیا اور ستر ہزار حجابات طے کرائے گئے کہ جن میں ایک حجاب دوسرے حجاب کے مشابہ نہ تھا اور مجھ سے تمام انسانوں اور فرشتوں کی آہٹ منقطع ہو گئی تھی جس سے مجھے وحشت ہونے لگی، اسی اثنا میں مجھ کو ابوبکر صدیق کے لہجے کی آواز آئی کہ ٹھہر جائیے آپ کا رب صلوٰۃ میں مشغول ہے آپ فرماتے ہیں کہ مجھے اس سے تعجب ہوا اور دل میں خیال آیا کہ ابوبکر مجھ سے آگے بڑھ آئے دوسرے یہ کہ میرا رب صلوٰۃ سے بے نیاز ہے تب میں ارشاد ہوا کہ اے محمد یہ آیت پڑھو:

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا۔

نہیں ہے۔ اب سے سو برس پیشتر کسی کو یہ بھی یقین نہیں آسکتا تھا کہ تین سو میل فی گھنٹہ چلنے والی موٹر تیار ہو جائیگی یا دس ہزار فٹ کی بلندی تک ہم ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز کر سکیں گے، اسٹیم اور قوت کہربائیہ کے یہ کرشمے کس نے دیکھے تھے اکرۂ نار تو آج کل ایک لفظ بے معنی ہے، وہاں اوپر جاکر ہوا کی سخت برودت وغیرہ کا مقابلہ کرنے کے آلات طیاروں میں لگا دیئے گئے ہیں جو اڑنے والوں کی ذمہ بہ ہر سے حفاظت کرتے ہیں یہ تو مخلوق کی بنائی ہوئی مشینوں کا حال تھا، خالق کی بلاواسطہ پیدا کی ہوئی مشینوں کو جب ہم دیکھتے ہیں تو عقل دنگ ہو جاتی ہے، زمین یا سورج چوبیس گھنٹے میں کتنی مسافت طے کرتے ہیں روشنی کی شعاع ایک منٹ میں کہاں سے کہاں پہونچتی ہے، بادل کی بجلی مشرق میں چمکتی ہے اور مغرب میں جاکر گرتی ہے اور اس سرعت سیر و سفر میں پہاڑ بھی سامنے آجائے تو اس کی پرواہ نہیں کی جائے گی، جس خدا عزوجل نے یہ چیزیں پیدا کیں وہ قادر مطلق اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے براق میں ایسی برق رفتاری کی کلیں اور حفاظت و آسائش کے سامان نہ رکھ سکتا تھا جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بڑی راحت و تکریم کے ساتھ چشم زدن میں ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہو سکیں، شاید اسی لئے واقعہ اسراء کا بیان لفظ سبحان الذی الخ سے شروع فرمایا تاکہ لوگ کوتاہ نظری اور تنگ خیلی سے حق تعالی کی لا محدود قدرت کو اپنے وہم و تخمین کی چہار دیواری میں تصور کرنا چاہتے ہیں کچھ اپنی گستاخیوں اور عقلی ترک تازیوں پر شرمائیں۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَالمِعْرَاجُ لِرَسُوْلِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْيَقْظَةِ بِشَخْصِهٖ اِلَى السَّمَاءِ ثُمَّ اِلٰى مَا شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى مِنَ الْعُلٰى حَقٌّ اَيْ ثَابِتٌ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ حَتّٰى اَنَّ مُنْكِرَهٗ يَكُوْنُ مُبْتَدِعًا۔

ترجمہ اور معراج رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے بدن کے ساتھ آسمان تک پھر جن بلند مقامات کی جانب اللہ نے چاہا حق ہے۔ یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر مبتدع ہوگا۔

تشریح معراج اسم آلہ ہے چونکہ یہ عروج و بلندی کا سبب تھا اسی وجہ سے اس کو معراج کہا گیا۔ یقظہ: بیداری شخص یعنی جسم۔ سماء: آسمان۔ جمع سموات، اصل میں سماو تھا واؤ بعد الف طرف میں واقع ہوئی تو اس کو ہمزہ سے بدل دیا گیا سماء ہو گیا۔ العلیٰ، علیا کی جمع ہے جو اعلیٰ کی تانیث ہے جس سے جنت و کرسی و عرش کی جانب اشارہ مقصود ہے۔ خبر مشہور: جس کے رواۃ کی تعداد صدر اول میں تواتر کو نہ پہونچے۔ تو چونکہ معراج کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اسی وجہ سے اس کا منکر فاسق و مبتدع ہوگا کیونکہ مسلک جمہور یہی ہے کہ منکر متواتر کافر ہے اور منکر مشہور فاسق ہے اور خبر آحاد کا منکر آثم ہے۔

فتاویٰ ظہیریہ میں لکھا ہے کہ منکر مشہور کافر ہے، مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے، مسلم الثبوت میں ہے والاتفاق من الکل علی ان جاحدہ ای الخبر المشہور لا یکفر بل یضلل؛

بعض حضرات نے فرمایا کہ جو تفصیلی معراج کا منکر ہے وہ مبتدع ہے اس لئے کہ اس کا ثبوت اخبار آحاد سے ہے اور جو نفس معراج کا منکر ہو تو اس کی تکفیر کی جائے گی اس لئے کہ نفس معراج کا ثبوت خبر متواتر سے ثابت ہے۔

وانکارہ وادعاء استحالتہ انما یبتنی علی اصول الفلاسفۃ والا فالخرق والالتیام علی السموات جائز والاجساد متماثلۃ یصح علی کل ما یصح علی الاخر واللہ تعالیٰ قادر علی الممکنات کلہا۔

ترجمہ اور معراج کا انکار اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے ورنہ آسمانوں کا خرق والتیام جائز ہے اور اجسام سب آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک کے اوپر وہ بات درست ہے جو دوسرے پر درست ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔

تشریح بعض جو لوگ معراج کا انکار کرتے ہیں اور اس کو محال جانتے ہیں یہ فلاسفہ کے اصول پر ہے جو افلاک کے اندر خرق والتیام کو محال کہتے ہیں اور یہ بھی اعتراض کرتے ہیں کہ تھوڑے سے زمانہ میں اتنی حرکت سریعہ زمین سے عرش تک انسانی قوت سے خارج ہے اور کہتے ہیں کہ درمیان میں کرۂ نار ہے اس میں گذر کیسے ممکن ہے۔

ہم ان کے جوابات شروع میں عرض کرچکے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر اسلامی اصول کے مطابق دیکھا جائے تو خرق والتیام بھی جائز ہے کیونکہ فلاسفہ نے جو دلائل بیان کئے ہیں سب ناقص ہیں حالانکہ نصوص قرآنی خرق کے وقوع کے سلسلہ میں ناطق ہیں جیسے اذا السماء انشقت اذا السماء انفطرت۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ اجسام سب برابر ہیں اگر ان میں کچھ اختلاف ہے تو عوارض کے ذریعہ ہے تو جب اجسام سفلیہ میں خرق والتیام کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے ہوا، پانی، جسم انسانی وغیرہ میں تو افلاک کے اندر بھی خرق والتیام درست ہے اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ اللہ تمام ممکنات پر قادر ہے تو پھر اشکال کیسا؟

فقولہ فی الیقظۃ اشارۃ الی الرد علی من زعم ان المعراج کان فی المنام علی ما روی عن معاویۃ انہ سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحۃ وروی عن عائشۃ

بھی مختلف اقوال ہیں لیکن صاحب تفسیر آیت کی یہ ہے کہ رؤیا سے مراد شب معراج کا نظارہ ہے جس کے بیان سے لوگ بہک گئے کچھ نے منکر مانا اور کچھوں نے جھوٹ جانا۔ اب رہ گیا حضرت عائشہؓ کا قول تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا بدن روح سے جدا نہیں ہوا تھا یعنی معراج روح و جسم دونوں کو ہوئی ہے مگر محققین کے نزدیک یہ جواب پسندیدہ نہیں ہے بلکہ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ معراج کے زمانہ میں حضرت عائشہؓ آپ کی زوجہ نہیں تھیں بلکہ بقول بعض اس زمانہ میں پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں۔ لہٰذا ان کی حدیث کے مقابلہ پر ان لوگوں کی روایت قابل ترجیح ہوگی جو اس زمانہ میں موجود تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ معراج دو مرتبہ ہوئی ہے ایک مرتبہ جسم کے ساتھ اور ایک مرتبہ روحانی تو ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ دوسری معراج کے متعلق بیان کر رہی ہوں گی۔

وقوله بالشخص اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك.

ترجمہ اور مصنفؒ کا قول بالشخص ان لوگوں پر رد کی جانب اشارہ ہے جن کا گمان یہ ہے کہ معراج فقط روح کو ہوئی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ خواب میں معراج یا روحانی معراج ان چیزوں میں سے نہیں جس پر سختی کے ساتھ انکار کیا جائے حالانکہ کفار نے امر معراج کا نہایت سختی سے انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس کے سبب مرتد ہو گئے۔

تشریح بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ معراج روحانی تھی مصنفؒ نے بالشخص کی قید کا اضافہ کر کے انکی تردید فرمائی، پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر معراج کا واقعہ روحانی ہوتا تو اس کی اتنی اہمیت نہ ہوتی اور نہ کفار ایسے شد و مد سے اس کا انکار کرتے بلکہ بہت سے مسلمانوں کے بھی اس واقعہ کو سنکر قدم ڈگمگا گئے۔ یہ سب امور اس بات پر دال ہیں کہ یہ واقعہ محض روحانی نہیں ہے بلکہ جسمانی ہے۔ تفصیل ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔

تنبیہ ا۔ صاحب کشاف نے لکھا ہے کہ آنحضرتؐ نے اس واقعہ کا ذکر حضرت ام ہانیؓ سے کیا انھوں نے عرض کیا کہ آپ اس کا قریش کے سامنے ذکر نہ فرمائیں آپ نے فرمایا کہ میں ضرور کرونگا چنانچہ آپ مسجد حرام میں تشریف لائے اور ابو جہل سے اس کا ذکر کیا اس نے فوراً شور مچایا کہ اے قریش اس کی بات تو سنو تو اسکو سنکر وہ خوب ہنسے اور تالیاں بجائیں کچھ لوگ حضرت ابو بکرؓ کے پاس گئے کہ معلوم ہے تمہارا دوست کیا کہتا ہے انھوں نے فرمایا کہ میں ان کی تصدیق کرتا ہوں۔ اس دن سے آپ کا لقب صدیق ہو گیا۔

وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى ما فوق العرش وقيل الى طرف العالم

ترجمہ: اور مصنفؒ کا قول الی السماء اشارہ ہے ان لوگوں پر رد کی جانب جن کا گمان ہے کہ بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس سلسلہ میں کتاب اللہ ناطق ہے اور مصنفؒ کا قول ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب پس کہا گیا ہے کہ جنت تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش کے اوپر تک، اور کہا گیا ہے کہ عالم کے کنارہ تک۔

تشریح: بعض لوگوں کا خیال ہے کہ معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی مصنف نے الی السماء کی قید کا اضافہ کر کے ان کی تردید فرمائی پھر مصنفؒ نے جو فرمایا ہے ثم الی ما شاء اللہ تعالیٰ، اس سے اقوال سلف کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے یہاں تک تو سب متفق ہیں کہ ساتویں آسمان تک عروج ہوا پھر آگے کہاں تک ہوا اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک آپکو سیر کرائی گئی یہاں تک تو صحیحین کی حدیث سے ثابت ہے بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ سیر عرش تک ہوئی اور بعض حضرات کا قول ہے کہ عرش سے بھی آگے تک معراج ہوئی اور بعض کا قول ہے کہ طرف عالم تک سیر ہوئی طرف عالم سے مراد عالم اجسام کا منتہا ہے کہ اس سے آگے نہ مکان ہے اور نہ ہوا بلکہ عدم محض ہے، تو چونکہ اقوال سلف میں اختلاف تھا اسلئے مصنفؒ نے الی ما شاء اللہ تعالیٰ کہہ دیا۔

تنبیہ ۱: فلاسفہ کا خیال ہے کہ عرش اعظم عالم اجسام کی نہایت ہے مگر ان کے پاس اس قول پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جلوس سے منزہ ہے مگر جیسے بادشاہوں کا تخت شاہی ہوتا ہے ایسے ہی خداوند عالم کا عرش ہے مگر خدا اس پر بیٹھا نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ نے کعبہ کو اپنا گھر ارشاد فرمایا، باقی الفاظ دیگر استواء علی العرش سے کونات کی حکومت کی طرف اشارہ ہے۔

فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه۔

ترجمہ: تو اسراء اور وہ مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معراج زمین سے آسمان تک مشہور ہے اور آسمان سے جنت یا عرش یا اس کے غیر تک آحاد ہے پھر

صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا نہ کہ اپنی آنکھ سے۔

تشریح تفصیل ماقبل میں عرض کر چکا ہوں، رہا رویت کا مسئلہ تو یہ مختلف فیہ ہے۔ ہم ابن عباسؓ کا قول ماقبل میں عرض کر چکے ہیں کہ رویت بالعین ہوئی۔ روایات معراج کی تفصیل ملاحظہ ہو بخاری ص۵۴۸، مشکوٰۃ ص۵۲۶۔ اور رویت کے متعلق ملاحظہ ہو فتح الباری ص۴۰۱، مشکلات القرآن ص۲۱۲۔

ربنا تقبل منا

الکلام فی الکرامات

جو امر بطور اسباب خلاف عادت نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو اسکو معجزہ کہتے ہیں، اور اگر کسی ولی اور نیک صالح آدمی کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں، اور اگر کسی عامی مسلمان کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو اسکو معونت کہتے ہیں معجزہ کا مفہوم خود اس پر دال ہے کہ معجزہ کوئی محال چیز نہیں بلکہ ممکن ہے البتہ عالم اسباب میں عادت مستمرہ اس کے خلاف ہے فقط منکرین کو عاجز کرنے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن جو لوگ فہم و فراست میں قاصر ہیں وہ اس کو محال سمجھتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسببات کا لیئے اسباب سے اور معلولات کا اپنے علل سے منفک ہونا محال ہے مگر جس کی نظر قدرت ایزدی پر ہوگی اور جو روشن ضمیر ہوگا وہ ان امور کو محال نہیں جانے گا انبیاء علیہم السلام بارگاہ ایزدی کے سفیر ہوتے ہیں اس مقصد کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی طرف سے ان حضرات کو دو چیزیں عطا ہوتی ہیں (۱) تسلیم (۲) تائید۔ ان حضرات کی فہم و فراست سب سے بلند و بالا ہوتی ہے اور جو ان کے اخلاق و ارصاف اور ظہور خوارق وغیرہ انکی سفارت کے مؤید ہوتے ہیں تاکہ صادق و کاذب کے درمیان امتیاز ہو سکے یہی وجہ ہے کہ معجزہ کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا، جادو وغیرہ کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔

پھر جو امور خرق عادت مکذبین نبوت کے الزام و تعجیز کیلئے نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو وہ معجزہ ہے اور اگر اس خرق عادت سے مقصود محض تشریف و تکریم ہو تو وہ کرامت ہے خواہ نبی کے ہاتھ پر ظاہر ہو یا ولی کے، لہٰذا معلوم ہوا کہ معجزہ نبی کے ساتھ مخصوص ہے اور کرامت عام ہے یعنی ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔

معجزہ اور کرامت کا یہ فرق علامہ خفاجیؒ نے نسیم الریاض ص۲۲ پر ذکر کیا ہے۔

الیواقیت والجواہر میں علامہ یافعیؒ سے منقول ہے کہ بعض یا فضے نے فرق بیان کیا ہے کہ کرامت کبھی کبھی ولی کے بغیر علم اور قصد و ارادہ کے ظاہر ہو جاتی ہے، بخلاف معجزہ کے کہ اس کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد ہوتا ہے کبھا اوقات ولی کو اپنی کرامت کا علم نہیں ہوتا بخلاف نبی کے کہ اس کو اپنے معجزہ کا علم ضروری ہے جو فعل خرق عادت کسی فاسق و فاجر یا ملحد و کافر کے ہاتھ پر ظاہر ہو تو وہ مکر اور استدراج ہے۔ اتمام الکلام میں مواقع النجوم سے نقل کیا ہے کہ کرامت اعمال صالحہ کا نتیجہ ہے اور استدراج اعمال سیئہ کا فاسق و فاجر

بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام وبعد ثبوت الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز ثم اورد كلاما يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة جدا فقال،

ترجمہ اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر وہ واقعات ہیں جو صحابہ اور ان کے بعد کے بہت سے لوگوں سے متواتر ہیں اس حیثیت سے کہ جن کا انکار ممکن نہیں خصوصاً امر مشترک اگرچہ تفصیل آحاد ہوں اور نیز کتاب اللہ ناطق ہے کرامت کے ظہور کے سلسلہ میں حضرت مریم سے اور حضرت سلیمان کے مصاحب سے اور وقوع کے ثبوت کے بعد جواز کو ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے، پھر مصنف لائے ایسا کلام جو کرامت کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی جانب جو بہت مستبعد ہیں تو مصنف نے فرمایا (جو آگے آرہا ہے)

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ اور بعد کے حضرات سے کرامات کا ثبوت بطور تواتر ثابت ہے یعنی قطعی قدر مشترک ہے اگرچہ اس کی تفاصیل و جزئیات آحاد ہیں تو یہ ثبوت کرامات کے حق ہونے پر کافی دلیل ہے اور قرآن سے اس کا وقوع ثابت ہے۔ جب وقوع ثابت ہو گیا تو امکان سے بحث کرنے کی کوئی ضرورت نہیں رہی۔ پھر شارح مصنف کے آئندہ آنے والے متن کی تمہید بیان کر رہے ہیں یعنی مصنف اگلے کلام میں نقض العادۃ للولی کہہ کر کرامت کی طرف اشارہ کریں گے اور کچھ ایسے واقعات جزئیہ بیان کریں گے جو بہت مستبعد اور خلاف عادت ہیں لہٰذا دیکھئے مصنف کیا فرماتے ہیں۔

فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولي من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة۔

ترجمہ پس کرامت ظاہر ہوتی ہے ولی کے لئے نقض عادت کے طریقہ پر یعنی تھوڑی سی مدت میں بڑی مسافت طے کر لینا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا کا مشہور قول کے مطابق بعد مسافت کے باوجود پلک جھپکنے سے پہلے بلقیس کے تخت کو لے آنا۔

تشریح بلقیس یمن کی ملکہ تھی اور اس کا بہت بڑا عرش یعنی تخت شاہی تھا کتب تفسیر میں جس کی تفصیل مذکور ہے، حضرت سلیمان نے اس کو لکھا تھا کہ مسلمان ہو کر آجاؤ تو جب وہ چلی تو حضرت سلیمان نے اپنا معجزہ دکھانے کیلئے اس کو تخت منگوایا اس زمانہ میں حضرت سلیمان بیت المقدس میں

تھے اور عرش بلقیس یمن کے شہر سبا میں تھا جنکے درمیان دو ماہ کی مسافت ہے قرآن کریم میں یہ واقعہ مفصلاً سورۂ نمل میں مذکور ہے۔

تنبیہ :- علی الاشہر یعنی قول مشہور کے مطابق، ورنہ یہاں اور بھی اقوال ہیں کہ لانیوالے حضرت خضر علیہ السلام تھے یا جبرئیل علیہ السلام تھے یا کوئی اور فرشتہ تھا یا حضرت سلیمان نے اپنے معجزہ کی طاقت سے خود اسکو اٹھایا وغیرہ اسلئے علی الاشہر کی قید لگادی۔ آصف بن برخیا۔ نبراس میں لکھا ہے کہ آصف ہاد کے کسرہ کے ساتھ ہے مگر القاموس المحیط میں لکھا ہے کہ صاد پر زبر ہے، وہو الحق۔ یہ حضرت سلیمان کے وزیر تھے جو اسم اعظم جانتے تھے جس کی تحقیق میں مختلف اقوال ہیں۔

وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما في حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله.

ترجمہ اور کھانے پینے کی چیزوں اور لباس کا ظاہر ہونا بوقت حاجت جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس محراب میں زکریا جب بھی جاتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو بولے یہ تیرے پاس کہاں سے آتا ہے انھوں نے کہا کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے۔

تشریح حضرت مریم قرعۂ انتخاب کے بعد حضرت زکریا علیہ السلام کی زیر کفالت و تربیت تھیں انھوں نے پوری جد وجہد سے ان کی تربیت کی جب مریم سیانی ہو گئیں تو مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا گیا مریم دن میں اس میں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے یہاں گذارتیں تو جب حضرت زکریا ان کے پاس جاتے تو بے موسم پھل وغیرہ وہاں ملتے یعنی گرمی کے پھل سردی میں اور سردی کے گرمی میں، اور مجاہد سے ایک روایت ہے کہ رزق سے مراد علمی صحیفے ہیں جنکو روحانی غذا کہنا چاہئے بہر حال اب کھلم کھلا مریم کی برکات و کرامات اور غیر معمولی نشانات ظاہر ہونے شروع ہوئے جن کا بار بار مشاہدہ ہونے پر حضرت زکریا سے نہ رہا گیا اور از راہ تعجب پوچھنے لگے کہ مریم یہ چیزیں تم کو کہاں سے پہنچتی ہیں انھوں نے جواب دیا کہ قدرت خداوندی مجھے یہ چیزیں پہونچاتی ہے۔

مریم کے معنی عابدہ کے ہیں۔ اسم ومسمی میں مطابقت ظاہر ہے۔

والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب ولقمان السرخسي وغيرهما وكلام الجماد والعجماء اما كلام

الجماد فلما روی انه کان بین یدی سلمانؓ وابی الدرداءؓ قصعة فسبحت وسمعا تسبیحها واما کلام العجماء فکتکلم الکلب لاصحاب الکہف وکما روی النبی علیہ السلام قال بینما رجل یسوق بقرۃ قد حمل علیہا اذ التفتت البقرۃ الیہ وقالت انی لم اخلق لہذا وانما خلقت للحرث فقال الناس سبحان اللہ تتکلم البقرۃ فقال النبی علیہ السلام امنت بہذا

ترجمہ اور جیسے پانی پر چلنا جیسا کہ منقول ہے بہت سے اولیاء سے اور فضاء میں اڑنا جیسا کہ منقول ہے جعفر بن ابو طالب اور لقمان سرخسی کے بارے میں اور بے جان اور بے زبان چیزوں کا بولنا پس بہرحال بے جان (جماد) کا کلام تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمان اور ابو الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا وہ تسبیح پڑھنے لگا اور ان دونوں نے اس کی تسبیح کو سنا اور بہرحال عجماء (بے زبان) کا کلام اصحاب کہف کا کتا بولا۔ اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اس درمیان کہ ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا جس پر بوجھ لاد دیا تھا اچانک اس کی جانب بیل متوجہ ہوا اور بولا میں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں ہل چلانے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ بیل بولتا ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں اس پر ایمان لایا۔

تشریح پانی پر چلنا بہت سے اولیاء سے ثابت ہے، منقول ہے کہ شیخ احمد بن خضرویہ کے جو زبردست مرید تھے جو فضاء میں اڑتے اور پانی پر چلتے تھے۔ اور فضاء میں اڑنا جعفر بن ابو طالب اور لقمان سرخسی سے منقول ہے مگر حضرت جعفرؓ کا اڑنا بعد موت ہے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جعفرؓ کے جنت میں اڑنے کی خبر حضورؐ نے دی اسی وجہ سے ان کا نام طیار رکھا گیا ہے تو یہاں کرامات دنیویہ میں سے نہ ہوئی جو محل نزاع ہے مگر چونکہ نفس کرامت ثابت ہے اگرچہ مرنے کے بعد ہو۔ جیسا کہ حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابو الدرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی، اور اصحاب کہف کے کتے کا بولنا جبکہ وہ اس کو دھتکار رہے تھے تو اس نے کہا تھا کہ میں اللہ کے دوستوں سے محبت کرتا ہوں اور حدیث کے مطابق بیل کا بولنا جس کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

تنبیہ نمبر ۱:۔ اصحاب کہف کے قصہ کی تفصیل قرآن میں موجود ہے بادشاہ دقیانوس کے شر سے بچنے کے لئے یہ حضرات نکلے تھے ایک کتا بھی ان کے ساتھ ہو لیا تھا۔

تنبیہ نمبر ۲:۔ بعض حضرات نے فرمایا کہ حدیث سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بیل پر بوجھ لادنا ظلم ہے حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تمام چوپایوں کو انہیں کاموں میں استعمال کرنا چاہئے جن کے اندر ان کے استعمال کی عادت ہے مگر بیل کا یہ کہنا کہ میں حرث کیلئے پیدا کیا گیا ہوں، اسکا مطلب

بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى لو ادعى هذا الولي الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده.

ترجمہ اور جبکہ استدلال کیا معتزلہ نے جو اولیاء کی کرامت کے منکر ہیں کہ اگر اولیاء سے خوارق عادات کا ظہور جائز ہوگا تو یہ معجزہ سے مشتبہ ہو جائیگا تو نبی غیر نبی سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو مصنف نے جواب کی طرف اشارہ کیا اپنے اس قول سے اور ہوگا یعنی خوارق عادات کا ظہور اس ولی سے جو افراد امت میں سے ہے معجزہ اس رسول کیلئے کہ جس کی امت کے کسی فرد کیلئے یہ کرامت ظاہر ہوئی اس لئے کہ اس کرامت سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ ولی ہے اور وہ ولی ہرگز ہو نہیں سکتا جب تک کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر نہ ہو اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے ان کے اوامر و نواہی میں انکی پیروی کے ساتھ ساتھ یہاں تک کہ اگر یہ ولی بذات خود استقلال کا دعوی کرے اور عدم متابعت کا دعوی کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ امر اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگا

تشریح معتزلہ کرامات اولیاء کے منکر ہیں اور استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اس سے اثبات نبوت کا دروازہ بند ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں نبی اور غیر نبی کا باہم امتیاز ختم ہو جائے گا اور اس میں حکمت بعثت انبیاء کا ابطال لازم آتا ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے۔ لہٰذا اولیاء سے کرامات کا صدور باطل ہے۔ تو حضرت مصنف نے اس استدلال کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ یہاں سد باب نبوت نہیں بلکہ تائید نبوت ہے کیونکہ ولی کیلئے ضروری ہے کہ وہ نبی کا متبع ہو اور انکی رسالت کا مصدق و معتقد ہو کر ان کے ارشاد فرمودہ احکام پر گامزن ہو تو ایسے ولی کے ہاتھ پر ظاہر شدہ خرق عادت اس کے لئے کرامت ہے مگر نبی کے حق میں یہ معجزہ ہے کہ جس کی اتباع کے باعث یہ ایسے امور کا ظہور ہوتا ہے تو اس نبی کا کیا عالم ہوگا، تو یہاں کوئی التباس نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا مدعی ہو اور اپنے کو امتی کہنے کے بجائے نبی بتائے تو یہ ہرگز ولی نہیں بلکہ کذاب ہے اس کے ہاتھوں پر خوارق کا صدور نہ ہوگا اور اگر ہو بھی تو وہ کرامت نہیں بلکہ استدراج ہے۔ بہرحال التباس کا کوئی خطرہ یہاں پر نہیں ہے۔

تنبیہ (۱): محق: باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے یعنی حق پرست اور صاحب حق۔ دیانت: یعنی مضبوط دین۔ دیانتہ مبتدا ہے اور الاقرار الخ اس کی خبر ہے۔ تو یہاں الاقرار سے عام معنی مراد ہیں یعنی تصدیق قلبی اور اقرار لسانی

تنبیہ (۲): جو شخص ریاضات شاقہ کرے اگرچہ کافر ہو تو اس سے خوارق کا صدور ہو جاتا ہے جو ضعفاء مسلمین کا زبردست امتحان ہے ایسے معاملات میں تو کس درجہ ضروری ہے مگر یہ خرق عادت یہاں استدراج ہے اس لئے کہ یہ چند روزہ اس کے واصل فی النار ہونے کا سبب ہے۔

والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه عن دعوى نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعا بموجب المعجزات بخلاف الولي.

ترجمہ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی علیہ السلام کی جانب نسبت کرتے ہوئے معجزہ ہے خواہ وہ انکی طرف سے ظاہر ہو یا اس کی امت کے افراد میں سے کسی کی طرف سے اور ولی کی جانب نسبت کرتے ہوئے کرامت ہے اس امر کے خالی ہونے کی وجہ سے اس شخص کے دعوئ نبوت سے جس کی جانب سے ظاہر ہو۔ پس نبی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی ہونے کو جانے اور ضروری ہے کہ اس کا ارادہ خوارق عادات کے اظہار کا ہو اور ضروری ہے کہ اس کا حکم قطعی ہو معجزات کے تقاضے کے مطابق بخلاف ولی کے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ولی کی کرامت اور معجزہ نبوی میں التباس کا کوئی خطرہ نہیں ہے اس لئے کہ کرامت کے ساتھ نبوت کا دعویٰ مقرون نہیں ہوتا بخلاف معجزہ کے پھر نبی کو اپنے نبی ہونے کا علم ضروری ہے اور ولی کو بسا اوقات اپنے ولی ہونے کا علم نہیں ہوتا وہ اپنے کو بدترین خلائق سمجھتے ہیں حالانکہ وہ ولی ہے اور اس کے ہاتھوں پر خوارق کا ظہور ہوتا ہے پھر کرامت کے اندر ولی کا قصد و ارادہ ضروری نہیں ہے اور معجزہ کے اندر نبی کا قصد و ارادہ ضروری ہے کیونکہ بغیر قصد و ارادہ کے تحدی نہیں ہو سکتی پھر شارح نے کہا ومن حکمہ قطعا بموجب المعجزات: حاشیۃ الکستلی میں عبارت یوں ہے ومن حکمہ قطعیا بموجب المعجزات۔ اب مطلب یہ ہوگا کہ نبی کیلئے ضروری ہے کہ اس کے خوارق کا حکم قطعی اور یقینی ہو کیونکہ معجزات کا یہی تقاضہ ہے کیونکہ معجزات منجانب اللہ نبی کی تائید ہیں تو ان کا دال علی الصدق ہونا یقینی اور قطعی ہوگا۔ صاحب نبراس فرماتے ہیں کہ یہاں شارح کی عبارت میں کچھ قصور و کوتاہی ہے شاید ناسخین سے کچھ عبارت چھوٹ گئی ہے، باقی تفصیلات ہم ماقبل میں عرض کر چکے ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الکلام فی الخلفاء

اہل سنت والجماعت اور ائمہ دین کا اجماع و اتفاق ہے کہ امت محمدیہ میں سب سے افضل یا بالفاظ دیگر انبیاء کے بعد لوگوں میں سب سے افضل انبیاء کے بعد ابوبکر صدیق ہیں پھر حضرت عمر فاروق ہیں پھر حضرت عثمان ہیں پھر حضرت علی ہیں، حضرت محمد والد ثانی فرماتے تھے کہ ... عبدالرزاق محدث مشہور جو اکابر شیعہ میں سے ہے وہ بھی

تفضیل شیخین کا قائل ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ مجھے حضرت علیؓ سے محبت ہے اور مخالف ان دونوں کو اپنے اوپر فضیلت دیتے ہیں، حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ سے افضل ہیں یہی اکثر اہلسنت کا مسلک ہے اور ائمہ اربعہ کا بھی مسلک ہے۔ امام مالکؒ سے افضلیت عثمان کے بارے میں توقف منقول ہے مگر قاضی عیاضؒ فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنے اس قول سے رجوع فرمالیا تھا اور تفضیل عثمانؓ کے قائل ہوگئے تھے۔ اسی طرح علامہ قرطبی فرماتے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ۔ بعض حضرات نے امام ابوحنیفہؒ کے اس فرمان سے کہ اہلسنت والجماعت کی علامت تفضیل شیخین اور محبت ختنین ہے یہ سمجھا کہ وہ بھی توقف کے قائل تھے مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہوئی کہ حضرات ختنین کے زمانہ میں فتنوں کی کثرت ہوگئی اور بعض لوگوں کے دلوں میں ان دونوں حضرات کی طرف سے کدورتیں ہونے لگیں تو اس مرض کے ازالہ کیلئے امام صاحبؒ نے لفظ محبت کو اختیار فرمایا اور ان کی محبت کو اہلسنت والجماعت کی علامت قرار دیا توقف کا منشا ہرگز نہیں تھا اور کتب حنفیہ میں یہ منصوص بھرا پڑا ہے کہ ان کی افضلیت انکی خلافت کی ترتیب پر ہے، اسی پر شاہد عدل ہے کہ امام صاحبؒ کے فرمان کا یہی مطلب ہے جو ہم نے لکھا ہے بہرحال شیخین کی افضلیت یقینی ہے اور عثمانؓ کی افضلیت ان سے کم ہے کیونکہ حضرت عثمانؓ کی افضلیت کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائیگی اور افضلیت شیخین کے منکر کی اگرچہ بعض حضرات نے تکفیر کی ہے مگر احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی بھی تکفیر نہ کی جائے بلکہ اسکو ضال و مبتدع وغیرہ کہا جائے اسلئے کہ علماء کا اس کی تکفیر میں اختلاف ہے اور اس جانب کی قطعیت میں قیل و قال ہے۔ علامہ سعد الدین تفتازانیؒ بھی آپ کے سامنے ایک عبارت پیش کرینگے جس میں توقف کو انصاف کہا ہے یا حضرت علیؓ کے افضل ہونے کی جانب اشارہ کرینگے مگر شارح کا یہ انصاف انصاف سے دور ہے، حالانکہ علماء کے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ مدار افضلیت مناقب جلیلہ اور فضائل عالیہ کا وجود نہیں بلکہ فقط کثرت ثواب ہے اور اس اعتبار سے شیخین سب سے بالا اور حضرت عثمان حضرت علیؓ سے افضل ہیں، ورنہ اگر محض مناقب ہی کی کثرت پر افضلیت کا مدار ہوتا تو حضرت علیؓ کے مناقب اتنے منقول ہیں کہ کسی اور صحابی سے منقول نہیں علاوہ ازیں اجماع امت نے خلفاء ثلاثہ کو ان سے افضل قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ مدار افضلیت ان مناقب کے علاوہ کسی اور چیز پر ہے اور اس چیز کو قرائن بالتصریحات سے وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں جنھوں نے وحی کا زمانہ پایا ہے یعنی صحابہ کرام یہی وجہ ہے کہ کسی بھی صحابی سے پوچھئے تو شیخین کو افضل اور برتر کہا جائے گا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شارح کی جانب سے طرح طرح بارہا ان حضرات کے مناقب معلوم ہوئے ہیں لہذا شارح نے یہاں جو طرز اختیار فرمایا ہے وہ ساقط الاعتبار ہے اور اسی میں سے بقول محققین بہت رنگینی آتی ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

؎ افضل البشر بعد نبینا والاحسن ان یقال بعد الانبیاء لکنہ اراد البعدیۃ الزمانیۃ

اب شارحؒ احتمالات مختلفہ کے ساتھ کلام مصنفؒ کی توجیہ پیش کر کے سب کی تضعیف کر رہے ہیں (۱) یا تو کلام مصنف کا یہ مطلب ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو انسان کل روئے زمین پر پایا جائیگا یعنی جو آپ کے بعد صفت حیات سے متصف ہوگا خواہ وہ آپ سے پہلے پیدا ہو تو کلام مصنفؒ حضرت عیسیٰ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ تو آپ کے بعد تشریف لائیں گے اور تمام انبیاء اور ابوبکر صدیق وغیرہ سب سے افضل ہیں شارح کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کی مراد فقط جمعیت ہے قبلیت مراد نہیں اور حضرت عیسیٰ کے اندر قبلیت اور بعدیت دونوں موجود ہیں۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ جو لوگ ہمارے حضرتؐ کے زمانہ کے بعد پیدا ہوں گے ابوبکرؓ ان سے افضل ہیں تو آنحضرتؐ کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں ہے تو حضرت عیسیٰ کا اعتراض تو ختم ہو گیا مگر اس میں دوسرا اعتراض یہ کھڑا ہو گیا کہ اب کلام سے یہ ظاہر ہوگا کہ ابوبکر صدیقؓ بعد والے لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن صحابہؓ سے افضل نہیں ہیں حالانکہ وہ تمام صحابہؓ میں بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ آنحضرتؐ کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکر صدیقؓ ان میں سب سے افضل ہیں۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بھی اعتراض ہوگا کیونکہ اب متن سے فقط یہ بات ثابت ہوئی کہ ابوبکرؓ صحابہ میں تو سب سے افضل ہیں لیکن تابعین اور تبع تابعین وغیرہ سے افضلیت معلوم نہ ہوئی مگر شارح کو یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جب صحابہؓ سے افضل ہونا معلوم ہو گیا تو بعد کے لوگوں سے افضل ہونا بدرجہ اولیٰ معلوم ہو گیا۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ انسان لیا جائے جو کہ روئے زمین پر موجود ہو خواہ وہ حضورؐ کے زمانہ میں پیدا ہو چکا ہو یا بعد میں ہو یا پہلے ہو چکا ہو تو اب اس میں صحابہ اور تابعین وغیرہ سب داخل ہو گئے مگر حضرت عیسیٰ سے اعتراض اب بھی پڑے گا کیونکہ ان کا بھی زمین پر نزول ہوگا۔ خلاصہ کلام شارح یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ مصنفؒ کے کلام میں ہر تاویل کر لینے کے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال وارد ہوتا ہے مگر یہاں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ بعدیت سے مراد بعدیت شرفی ہے اور یہ اولیٰ قوی کے تابع ہو جاتا ہے لہٰذا مصنفؒ نے علم کو وصف نبوت کے ساتھ بیان کیا ہے لہٰذا تمام انبیاء بعد نبینا کے تحت داخل ہو گئے اب مطلب صاف ہو گیا کہ انبیاء کے بعد سب سے افضل ابوبکر صدیقؓ ہیں۔ اسلام سے پہلے آپ کا نام عبدالکعبہ تھا حضورؐ نے آپ کا نام عبداللہ رکھا اور آپ کا لقب صدیق آسمان سے نازل ہوا۔ آپ نے بغیر کسی توقف کے آنحضرتؐ کی نبوت کی تصدیق کی اور معراج کے معاملہ میں بغیر کسی تردد کے آپ کی تصدیق کی۔ آپ کے حوال کی زیادہ تفصیل کے لئے دیکھئے تاریخ الخلفاء سیوطیؒ۔

ثم عمر الفاروقؓ الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمانؓ ذو النورين لان النبيؐ زوجه رقية ولما ماتت رقية زوجه ام كلثوم ولما ماتت قال لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها ثم علي المرتضىؓ من عباد الله وخلص

اصحاب رسول اللہ ﷺ فإنا وجدنا السلف والظاهر أنه لو لم يكن لهم دليل على ذلك لما حكموا بذلك.

ترجمہ پھر عمر فاروقؓ ہیں جنھوں نے قضایا اور خصومات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمان ذوالنورین ہیں، اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے رقیہؓ کا ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو ام کلثومؓ کا ان سے نکاح کیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو آپ نے فرمایا کہ اگر میرے پاس تیسری ہوتی تو میں اس کا بھی تجھ سے نکاح کر دیتا۔ پھر علیؓ ہیں اللہ کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے برگزیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ حکم نہ لگاتے۔

تشریح مصنف نے فرمایا کہ پھر درجہ کے اعتبار سے عمر فاروقؓ ہیں پھر عثمانؓ پھر حضرت علیؓ۔ پھر شارح نے ہر ایک کی وجہ تسمیہ بیان کی کہ فاروق کو فاروق کیوں کہتے ہیں تو بیان کیا کہ انھوں نے فیصلوں میں اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک منافق اور ایک یہودی کا جھگڑا ہوا اور وہ اپنا مقدمہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کر دیا منافق اس فیصلہ پر راضی نہ ہوا اور یہودی سے کہنے لگا کہ حضرت عمرؓ کے پاس مقدمہ لے چلو جب ان کے پاس مقدمہ پہنچا تو منافق کو قتل کر دیا اور فرمایا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر راضی نہ ہو اس کا میرے یہاں یہی فیصلہ ہے۔ تو حضرت جبرئیلؑ امین نے فرمایا کہ عمرؓ نے حق و باطل کے درمیان تفریق کر دی اسی وقت سے آپ کا نام فاروق ہو گیا۔ حضرت عثمانؓ کو ذوالنورین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں آپ کے نکاح میں یکے بعد دیگرے رہی ہیں۔

حضرت علیؓ کو مرتضیٰ کہا جاتا ہے مرتضیٰ کے معنی برگزیدہ اور مخلص خالص کی جمع ہے خلص کو عباد اللہ پر عطف ہے اس مسئلہ میں شارح نے کہا کہ ہم نے سلف کو اسی ترتیب پر پایا اور اگر ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہٰذا ہم پر ان کا اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا لازم ہے۔

وأما نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسألة مما يتعلق به شيء من الأعمال ويكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات والسلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات السنة والجماعة تفضيل الشيخين ومحبة الختنين.

و راست و تردیدیکے نمودہ است بے حاصل است چہ مقرر علما است کہ افضلیت باعتبار کثرت ثواب نزد خداست جل و علا، اجمالاً راست نہ تفضیلے کہ بمعنی کثرت ظہور فضائل و مناقب بود کہ نزد عقلا اعتبار ندارد زیرا کہ سلف از صحابہ و تابعین آں قدر فضائل و مناقب کہ از حضرت امیر نقل کردہ اند از ہیچ صحابی منقول نشدہ است پس آنچہ شارح عقائد نسفی گفتہ است کہ اگر مراد از افضلیت کثرت ثواب است پس توقف را جہت است ساقط است زیرا کہ توقف را وقتے گنجائش باشد کہ آں تفضیل را از قبل صاحب شریعت صریحاً و دلالۃً معلوم نکردہ باشند وچوں معلوم کردہ باشند چرا توقف نمایند و اگر معلوم نکردہ باشند چرا حکم بافضلیت کنند الخ (مکتوبات امام ربانی ج۲ مطبوعہ استانبول)

خلاصۂ کلام شارح کی بات غلط ہے اور حق وہی ہے جو اسلاف سے منقول ہے اور حضرت مجدد صاحبؒ کا کہنا برحق ہے۔

وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول في اقامة الدين بحيث يجب على كافة الامم الاتباع على هذا الترتيب ايضاً يعني ان الخلافة بعد رسول الله عليه السلام لابي بكرؓ ثم لعمرؓ ثم لعثمانؓ ثم لعليؓ.

ترجمہ: اور انکی خلافت یعنی اقامتِ دین کے سلسلہ میں رسول کی نیابت اس طریقہ پر کہ تمام امتوں پر انکا اتباع واجب ہے اسی ترتیب پر ہے یعنی خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابوبکرؓ کی پھر عمرؓ کی پھر عثمانؓ کی پھر علیؓ کی ہے۔

تشریح: یعنی خلفاء اربعہؓ کی جیسے ترتیب تفضیل کے اندر ہے ویسا ہی ترتیب انکی خلافت میں ہے، آنحضرتؐ کے بعد پہلے خلیفۂ رسول ابوبکر صدیقؓ ہیں پھر عمرؓ پھر عثمانؓ پھر علیؓ۔

تنبیہ: یہاں امم امت کی جمع ہے یعنی طائفہ جمع طوائف یعنی مومنین کے تمام گروہوں اور جماعتوں پر انکا اتباع ضروری ہے۔

وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفي رسول الله عليه السلام في سقيفة بني ساعدة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكرؓ فاجمعوا على ذلك وبايعه عليؓ على رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقاً له لما اتفق عليه الصحابةؓ ولنازعه عليؓ كما نازع معاويةؓ ولاحتج عليهم لو كان في حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق على الباطل وترك العمل بالنص الوارد.

ترجمہ اور یہ مسلّم ہے کہ صحابہ جمع ہوئے جس دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی سقیفہ بنی ساعدہ میں (بنو ساعدہ کے چبوترہ میں) اور مشاورت ومنازعت کے بعد انکی رائے ابوبکرؓ کی خلافت پر قائم ہو گئی تو تمام صحابہ نے اس پر اجماع کر لیا اور حضرت علیؓ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کی اگرچہ کچھ توقف کے بعد اور اگر خلافت ان کا حق نہ ہوتا اس پر صحابہ متفق نہ ہوتے اور البتہ علیؓ ان سے منازعت کرتے جیسا کہ معاویہؓ سے کیا اور ان پر حجت قائم کرتے اگر شیعہ کے گمان کے مطابق ان کے حق میں کوئی نص ہوتی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں یہ کیسے متصور ہو سکتا ہے باطل پر اتفاق اور نص وارد پر عمل کو چھوڑ دینا

تشریح یعنی حضرت ابوبکرؓ کی خلافت کیسے ثابت ہوئی تو اس کو بتایا جس کی توضیح یہ ہے کہ جس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی ابھی تک غسل وتکفین وتدفین کی نوبت نہ آئی تھی کہ معلوم ہوا کہ سقیفۂ بنو ساعدہ پر انصار جمع ہیں اور حضرت سعد بن عبادہ انصاری کے ہاتھوں پر بیعت ہونا چاہتے ہیں یعنی انکو خلیفہ بنانا چاہتے ہیں۔ حضرات شیخین وہاں تشریف لے گئے اور حدیث الائمۃ من قریش سنائی اور فرمایا کہ عمرؓ اور ابو عبیدہ ابن الجراح موجود ہیں ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو جاؤ، پھر انصار کی جانب سے کہا گیا ایک امیر تم میں سے اور ایک ہم میں سے ہو، شور برابر جاری تھا تو سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کی پھر مہاجرین پھر انصار ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے پھر ابوبکر صدیقؓ منبر پر چڑھے لوگوں پر نگاہ ڈالی تو زبیرؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ آئے تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پھوپھی زاد بھائی کیا تم مسلمانوں کے اجماع کو توڑنا چاہتے ہو؟ انھوں نے عرض کیا لا تثریب یا خلیفۃ رسول اللہ، اور اٹھ کر بیعت کی پھر حضرت ابوبکرؓ نے حضرت علیؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ آئے ان سے بھی آپ نے یہی فرمایا اور انھوں نے بھی یہی جواب دیا اور بیعت ہو گئے (تاریخ الخلفاء ص۵۱)

بہرحال تمام صحابہؓ بیعت ہو گئے حضرت علیؓ بھی ہو گئے مگر انکی جانب سے کچھ توقف ہوا حاکم اور بیہقی کی روایت کے مطابق مذکورہ تھوڑی ساعت کا توقف تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے میں تاخیر کی وجہ سے ہوا، دوسرا قول ہے کہ حضرت فاطمہؓ کی وفات کے بعد بیعت ہوئے جیسا کہ صحیحین کی روایت میں ہے، اور تیسرا قول یہ ہے کہ اولاً تو بیعت ہو گئے پھر خدمت صدیقی میں حاضر نہ ہو سکے پھر چھ ماہ بعد دوبارہ بیعت فرمائی اور علماء نے اس تاخیر کی مختلف وجوہات پیش فرمائی ہیں۔ بہرحال آخر کار تمام صحابہؓ کا خلافت صدیقی پر اجماع ہو گیا۔ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر خلافت ابوبکرؓ کا حق نہ ہوتا تو تمام صحابہ اس پر کیونکر متفق ہو جاتے جبکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پر جمع نہیں کریگا اور اگر حضرت علیؓ کے پاس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوتی تو وہ اس حق کو ہرگز نہ چھپاتے بلکہ اس نص کو پیش کر کے تمام کو قائل کرتے جیسے حضرت ابوبکرؓ نے "الائمۃ من قریش" پیش کر کے تمام انصار کو لاجواب کر دیا، پھر حضرات صحابہؓ کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ باطل پر اتفاق فرمائیں اور نص وارد من الرسول پر عمل نہ کریں لہٰذا شیعوں کا دعوی

میں سے ارباب حل وعقد نے حضرت علیؓ کو قبول خلافت کے لئے مجبور کیا اور ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے تو حضرت علیؓ کی خلافت ثابت ہو گئی، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے واقعات کتب تاریخ میں بسط سے مذکور ہیں۔

وَمَا وَقَعَ مِنَ الْمُخَالَفَاتِ وَالْمُحَارَبَاتِ لَمْ يَكُنْ مِنْ نِزَاعٍ فِيْ خِلَافَتِهٖ بَلْ عَنْ خَطَاءٍ فِي الْاِجْتِهَادِ وَمَا وَقَعَ مِنَ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَ الشِّيْعَةِ وَاَهْلِ السُّنَّةِ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ وَادِّعَاءِ كُلٍّ مِنَ الْفَرِيْقَيْنِ النَّصَّ فِيْ بَابِ الْاِمَامَةِ وَاِيْرَادِ الْاَسْئِلَةِ وَالْاَجْوِبَةِ مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَمَذْكُوْرٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ

ترجمہ: اور جو مخالفتیں اور جنگیں واقع ہوئیں وہ علیؓ کی خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں ہیں بلکہ خطاءِ اجتہادی کی وجہ سے ہیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل سنت کے درمیان واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کرنا اور جانبین سے سوالات اور جوابات کو لانا یہ مطولات میں مذکور ہے۔

تشریح: بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ علیؓ کی خلافت پر اجماع نہیں ہوا مثلاً کچھ صحابہ نے ان کی مخالفت کی اور ان سے جنگ کی، اس کے مختلف جوابات ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ صحت کے لئے اجماع کل ضروری نہیں بلکہ ارباب حل وعقد کا اتفاق کافی ہے اور کبار مہاجرین وانصار نے حضرت علیؓ کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اہل اجماع وہ حضرات ہوتے ہیں جو مجتہد ہونے کے ساتھ ساتھ فسق وفجور کے قریب نہ ہوں۔ لہٰذا بغاۃ، اہل اجماع میں سے نہ ہوں گے کذا قیل۔ مگر یہ جواب مناسب نہیں کیونکہ اس میں روافض کی آمیزش ہے کیونکہ ہمارے نزدیک سب اصحاب جمل اور اصحاب صفین عادل تھے کیونکہ ان میں کچھ تو مجتہد تھے اور کچھ ان کے مقلدین تھے، تیسرا جواب شارح پیش فرما رہے ہیں کہ حضرت علیؓ کے ساتھ جو اختلافات ہوئے اور جو جنگیں ہوئیں جنگ جمل اور جنگ صفین (جن کی تفصیلات کتب تاریخ میں مذکور ہیں) یہ خلافت کے اندر نزاع کی بنیاد پر نہیں ہوئیں بلکہ علیؓ کی خلافت کو سب تسلیم کرتے تھے بلکہ یہاں فریق مقابل کی جانب سے خطاءِ اجتہادی کی بنیاد پر جنگیں ہوئیں کہ فریق مقابل خطاءِ اجتہادی کی بنیاد پر جو شر ہیبت اسلام میں قاتلین عثمانؓ کے قصاص کے سلسلہ میں عجلت چاہتے تھے حضرت علیؓ کو مصالح وحِکَم کے پیش نظر تاخیر کو پسند کر رہے تھے بہرحال حضرت علیؓ کی خلافت مسلم ہے۔ فریقین میں سے کسی کو فاسق وفاجر یا غیر عادل کہنا اہلسنت کا طریقہ نہیں ہے صحابہ کی شان بہت اعلیٰ وارفع ہے۔

پھر شارح فرما رہے ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہلسنت اور شیعوں کے درمیان اختلاف ہے اور ہر فریق

باب امامت میں نص کا دعویٰ کرتا ہے۔ دونوں فریقین کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات و جوابات ہیں، انکی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے بلکہ ان کے لئے مطولات فن کی جانب مراجعت کی ضرورت ہے یعنی شرح مواقف و شرح مقاصد وغیرہ میں انکی تفصیلات موجود ہیں۔

تنبیہ :۔ شیعہ کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علیؓ کو نامزد خلیفہ بنایا تھا۔ یہ محض افتراء ہے کوئی نص اس باب میں موجود نہیں ہے اسی طرح صراحۃً خلافت صدیقیؓ کے متعلق کوئی نص نہیں ہے البتہ احادیث و آثار میں خلافت صدیقیؓ کے اشارات ملتے ہیں تو شاید اہل سنت والجماعت میں سے جن حضرات نے نص کا دعویٰ کیا ہے انکی مراد یہی اشارات ہوں گے اور جن لوگوں نے نص کا انکار کیا ہے ان کی منشا و حقیقت یہ ہے اور صراحۃً کوئی نص موجود نہیں ہے۔

وَالخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضا وقد استشهد علىؓ على راس ثلثين سنة من وفاة رسول الله عليه السلام فمعاويةؓ ومن بعده لايكونون خلفاء بل ملوكا وامراء

ترجمہ اور خلافت تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ خلافت میرے بعد تیس سال تک ہے پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک درندہ کی کاٹنے والی ہوگی (ظالم ہوگی) اور علیؓ شہید ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال کے بعد تو معاویہ اور ان کے بعد والے خلفاء نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

تشریح خلافت کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیابت ہے اور ملک و امارت یہ عام ہے خواہ نیابت ہو یا نہ ہو تو گویا ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے تو خلافت حضورؐ کی وفات کے تیس سال تک رہی پھر ہو گئے خلافت کے سلطنت اور بادشاہت۔ کیونکہ آنحضرت کا ارشاد گرامی ہے الخلافة ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا (ترمذی ابو داؤد) امام ترمذیؒ نے اس کی تحسین کی ہے اور حاکم اور ابن حبانؒ نے اس کی تصحیح کی ہے پھر شارحؒ نے فرمایا کہ حضرت علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تیس سال بعد شہید ہوئے لہٰذا ان کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے جیسے حضرت معاویہؓ اور ان کے بعد والے وہ خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے

تنبیہ :۔ عضوض کے معنی کاٹنا اور ظلم کرنا، عضوض صفت کا صیغہ ہے یعنی سلطنت ظالم ہو جائے گی تو حدیث میں ظالم کو درندہ کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ملک کے لئے مالک کی صفت بیان کرنا مجاز ہے۔

ترجمہ: پھر یہ بات بالاجماع ہے کہ امام کا تقرر واجب ہے اور اختلاف یہ ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل نقل سے حضور کے فرمان کی وجہ سے جو مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا تو گویا وہ جاہلیت کی موت مرا ہے اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد مہمات میں سے سب سے اہم چیز امام کے تقرر کو قرار دیا ہے یہاں تک کہ اس کو دفن پر مقدم رکھا اور ایسے ہی ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنف نے اس جانب اپنے آئندہ قول سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ اس پر تو امت کا اجماع ہے کہ امام کا تقرر واجب ہے پھر اختلاف اس میں ہے کہ امام کا تقرر اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر۔ شیعوں میں سے فرقہ امامیہ اور اسماعیلیہ کا خیال ہے کہ اللہ پر واجب ہے اور ان کا کہنا ہے کہ اللہ پر لطف و احسان واجب ہے اور امام کے تقرر میں لطف ہے اس لئے اللہ پر واجب ہے مگر یہ قول باطل ہے کیونکہ اللہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کوئی حاکم نہیں جو اس پر کوئی چیز واجب کرے اور اگر تمہارے نزدیک یہ واجب علی اللہ ہے تو پھر لطف امام ظاہر میں ہے پوشیدہ امام میں کیا لطف ہے؟ پھر جن حضرات نے مخلوق پر واجب کہا ان کے دو گروہ ہیں کہ اس کا وجوب دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے۔ اہل سنت والجماعت اول کے اور معتزلہ ثانی کے قائل ہیں۔

ہمارا مذہب معلوم ہو چکا ہے کہ امام کا تقرر مخلوق پر واجب ہے دلیل نقلی سے۔ اب شارح اس پر تین دلیلیں پیش کریں گے (۱) حدیث "من مات ولم یعرف امام زمانہ فقد مات میتۃ جاہلیۃ"۔ یعنی جو شخص مر گیا اور اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کی موت مرا ہے یعنی جیسے لوگ زمانہ جاہلیت میں مرتے تھے کہ ان کا کوئی نگہبان نہ تھا اور نہ کوئی حاکم۔ (۲) اجماع امت۔ صحابہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سب سے اہم چیز نصب امام کو قرار دیا اور اس کو دفن سے مقدم رکھا اور یہی ہر زمانہ میں ہوتا رہا کہ ایک امام کے انتقال کے بعد فوراً دوسرے کا انتظام کیا گیا یہی اجماع امت ہے۔ (۳) اصول یہ مقرر ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ کتنے احکام شرعیہ ہیں جن کو بغیر امام کے نافذ نہیں کیا جا سکتا لہٰذا اصول مذکورہ کے مطابق یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی ادائیگی ہو سکے۔

تنبیہ (۱): شارح نے جن الفاظ کے ساتھ حدیث نقل فرمائی ہے ویسی نہیں ملی، البتہ مسلم شریف میں یہ روایت ہے "من مات ولیس فی عنقہ بیعۃ مات میتۃ جاہلیۃ" (مسلم شریف) صحابہؓ نے اس خوف سے کہ مسلمانوں میں انتشار نہ ہو جائے اور دین کے نظام میں اختلال نہ ہو جائے سب سے مقدم تقرر امام کو رکھا۔

تنبیہ (۲): شارح نے جو فرمایا "ثم الاجماع" تو اس سے اہل سنت والجماعت اور معتزلہ اور شیعہ کا اجماع مراد ہے اور خوارج اس سے خارج ہیں وہ اسکو واجب نہیں کہتے بلکہ ان کے اس باب میں تین فرقے ہیں: ایک فرقہ کہتا ہے کہ مطلق نصب امام واجب نہیں کیونکہ اس میں فتنہ اور خون ریزی ہے مگر یہ بات انکی غلط ہے اگر تقرر امام

کا وقت ہو تو بعض لوگ بعض کو کھا جائیں گے نیز انھوں نے کہا کہ امام تک رسائی مشکل ہے تو اس سے فائدہ کیسے ہوگا؟ جواب - امام کی سیاست کافی ہے، نیز انھوں نے کہا کہ گاؤں والے بھی بغیر امام کے اپنے امور کو سنبھال لیتے ہیں؟ جواب - امام کے حکم کی رسائی شہروں اور گاؤں ہر جگہ ہے اگر چہ شعائر کا ظہور شہروں میں ہوتا ہے اگر امام کا خطرہ نہ ہو تو گاؤں والے بھی ایک دوسرے کو کھا جائیں۔ (۲) ان کا دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ نصب امام کا وجوب جب ہے کہ فتنے ختم ہو جائیں کیونکہ فتنوں کے دور میں کسی امام پر جمع ہونا تو مشکل ہے؟ جواب - معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ طبیعتوں کا میلان ایسے شخص کی طرف ہوتا ہے جو فتنوں کو دور کر دے (۳) ان کا تیسرا فرقہ کہتا ہے کہ دور فتن میں واجب ہے امن کے دور میں نہیں کیونکہ اب کوئی حاجت نہیں۔ جواب - بغیر امام کے امن تام ہو گا ہی کیسے۔

تنبیہ (۱) :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ابو بکرؓ کا خطبہ - اَیُّھَا النَّاسُ مَنْ کَانَ یَعْبُدُ مُحَمَّدًا فَاِنَّ مُحَمَّدًا قَدْ مَاتَ وَمَنْ کَانَ یَعْبُدُ اللّٰہَ فَاِنَّ اللّٰہَ حَیٌّ لَا یَمُوْتُ لَا بُدَّ لِھٰذَا الْاَمْرِ مِمَّنْ یَقُوْمُ بِہٖ فَانْظُرُوْا وَھَاتُوْا آرَاءَکُمْ رَحِمَکُمُ اللّٰہُ، پھر ہر جانب سے صداقت کی آوازیں بلند ہو گئیں۔

تنبیہ (۲) :- شرح مواقف صفحہ ۷۲۳ میں ہے لیست من اصول الدیانات والعقائد خلافا للشیعۃ بل ھی عندنا من الفروع المتعلقۃ بافعال المکلفین اذ نصب الامام عندنا واجب علی الامۃ سمعا وانما ذکرناھا فی علم الکلام تاسیا بمن قبلنا ان نصب الامام واجب علینا سمعا و قالت المعتزلۃ والزیدیۃ بل عقلا وقال الجاحظ والکعبی وابو الحسین من المعتزلۃ بل عقلا وسمعا معا، وقالت الامامیۃ والاسماعیلیۃ لا یجب نصب الامام علینا بل علی اللّٰہ الخ وقالت الخوارج لا یجب نصب الامام اصلا ومنھم من فصل فقال بعضھم کھشام الفوطی واتباعہ یجب عند الامن دون الفتنۃ وقال قوم کابی بکر الاصم واتباعہ بالعکس ای یجب عند الفتنۃ دون الامن ان فی اثبات مذھبنا ان نقول الخ - مزید تفصیل کے لئے دیکھئے شرح مقاصد صفحہ ۲۷۲ -

---

وَالْمُسْلِمُوْنَ لَا بُدَّ لَھُمْ مِنْ اِمَامٍ یَقُوْمُ بِتَنْفِیْذِ اَحْکَامِھِمْ وَاِقَامَۃِ حُدُوْدِھِمْ وَسَدِّ ثُغُوْرِھِمْ وَتَجْھِیْزِ جُیُوْشِھِمْ وَاَخْذِ صَدَقَاتِھِمْ وَقَھْرِ الْمُتَغَلِّبَۃِ وَالْمُتَلَصِّصَۃِ وَقُطَّاعِ الطَّرِیْقِ وَاِقَامَۃِ الْجُمَعِ وَالْاَعْیَادِ وَقَطْعِ الْمُنَازَعَاتِ الْوَاقِعَۃِ بَیْنَ الْعِبَادِ وَقَبُوْلِ الشَّھَادَاتِ الْقَائِمَۃِ عَلَی الْحُقُوْقِ وَتَزْوِیْجِ الصِّغَارِ وَالصَّغَائِرِ الَّذِیْنَ لَا اَوْلِیَاءَ لَھُمْ وَقِسْمَۃِ الْغَنَائِمِ وَنَحْوِ ذٰلِکَ مِنَ الْاُمُوْرِ الَّتِیْ لَا یَتَوَلَّاھَا اٰحَادُ الْاُمَّۃِ۔

ترجمہ || اور مسلمان ضروری ہے ان کے لئے کسی امام کا ہونا جو ان کے احکام کو جاری کرتا ہو منتظم ہو،

اور ان پر حدود قائم کریگا اور انکی سرحدوں کی حفاظت کرے گا اور ان کے لشکروں کی تیاری کرے گا اور ان کے صدقات کو لینے کا اور متغلبین اور چوروں اور رہزنوں کو مقہور کریگا اور جمعہ اور عیدین کو قائم کریگا اور ان جھگڑوں کو ختم کریگا جو بندوں کے درمیان واقع ہو جاتے ہیں اور ان شہادتوں کو قبول کریگا جو حقوق پر قائم ہوتی ہیں اور ان چھوٹے بچے اور بچیوں کے نکاح کریگا جن کے اولیاء نہیں ہیں اور غنیمتوں کو تقسیم کرنے کا اور اس کے مثل ان امور میں سے جن کے متولی افراد امت نہیں ہو سکتے۔

تشریح مصنفؒ نے یہاں اتنے الفاظ سے کام لیا جو مختصر کے مناسب نہیں تھا مگر مصنفؒ نے نصب امام کی اہمیت سے روشناس کرانے کیلئے اور ان امور کی جانب رہنمائی کیلئے جو امام پر واجب واجب ہیں اس اطناب سے کام لیا تو امام کے کام کیا ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں (۱) احکام شرعیہ کا اجراء اور نفاذ (۲) حدود کا قائم کرنا جو بغیر امام کے غیر متصور ہے جیسے آج کل ہندوستان میں (۳) دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا تاکہ کفار حملہ آور نہ ہو سکیں اس لئے وہاں چھاؤنیاں اور قلعوں کا انتظام کرے (۴) لشکروں کی تیاری (۵) صدقات کی وصولیابی یعنی اموال ظاہرہ اور عشر اور خراج کو وصول کرنا اور ان کو ان کے مصارف پر خرچ کرنا (۶) ظالمین اور ناصبین اور چور اور رہزنوں کو مقہور کرنا یعنی ان کو گرفتار کر کے ان کے احوال کے مطابق ان کو سزا دینا (۷) نماز جمعہ اور نماز عیدین کا قائم کرنا کیونکہ ان کے قائم کرنے کیلئے امام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہندوستان میں دیگر وجوہات کے پیش نظر جمعہ اور عیدین کو جائز قرار دیا گیا ہے جس کی تفصیل شامی وغیرہ میں موجود ہے (۸) لوگوں میں آپس میں جو جھگڑے ہوتے ہیں ان کو نمٹانا (۹) اور حقوق کے متعلق جو گواہیاں دی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا (۱۰) اور ایسے چھوٹے بچے یا بچیاں جن کا کوئی ولی نہ ہو ان کا نکاح کرنا (۱۱) اور مال غنیمت کو تقسیم کرنا ورنہ امام کے بغیر جسکو غلبہ حاصل ہوگا وہ سب لے جائیگا اور بھی بہت سارے امور ہیں جنکو بادشاہ کے بغیر دوسرا آدمی انجام نہیں دے سکتا۔

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب نصب من له الرياسة العامة قلنا لانه يؤدي الى منازعات ومخاصمات مفضية الى اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد في زماننا هذا۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر خطہ میں کسی ذی شوکت پر اکتفاء کرنا کیوں جائز نہیں ہے اور کہاں سے واجب ہے ایسے شخص کا تقرر جس کیلئے ریاست عامہ ہو۔ ہم جواب دینگے اس لئے کہ یہ پہنچائیگا ان منازعات اور جھگڑوں کی جانب جو دین اور دنیا کے امر میں اختلال کی جانب مفضی ہونگے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

درست کرنے و شعائر کو جاری رکھنے کا جواب دیتے ہیں کہ اس صورت میں کچھ دنیاوی نظام تو درست ہو جائیگا مثلاً مجرموں اور حملہ آوروں اور متغلبین کی سرکوبی تو ہو سکے گی لیکن جب وہ شرائط امامت سے متصف نہ ہوگا تو اس کے جاری کردہ کام شرعیہ نافذ نہ ہوں گے خاص کر جبکہ وہ جاہل ہو تو اس سے امور دینیہ میں اختلال واقع ہو جائیگا حالانکہ دین ہی مقصود اصلی ہے اسلئے ایسی وہ چیز ہے جو لائق اعتماد ہے اسلئے اس پر بھی اکتفاء درست نہ ہوگا بلکہ امام کا نصب ضروری ہوگا۔

تنبیہ (۱): الفرقہ: پسندیدہ چیز یا ایسی چیز جو لائق اعتماد ہو۔ متن کا حاصل یہ ہوا کہ امام اور ہے سلطان اور ہے سلطان سے معاشی نظام کی درستگی ہوتی ہے اور امام وہ ہوتا ہے جو معاش و معاد دونوں قسم کے امور کا منتظم ہو کیونکہ امام اشاعت دین میں نبی کا نائب ہے اور علماء کرام حق میں نائب رسول ہے تو امام اور سلطان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی۔

تنبیہ (۲): اتراک: ترک کی جمع ہے یہ بڑی زبردست قوم ہے جو ترک بن یافث بن نوح کی اولاد ہیں اور یہ قوم بدترین کفار اور مسلمانوں سے سخت عداوت رکھنے والے تھے یہ لوگ چھٹی صدی میں بلاد اسلام پر غالب آگئے جو ظلم و ستم کا ایک دور تھا انہوں نے اکثر قتل کیا اور مسلمان مردوں اور عورتوں اور بچوں کو قتل کیا اور ان کا مقصد نوع انسانی کو فنا کرنا اور عالم کو تباہ کرنا تھا تک وہاں کا ارادہ نہ تھا پھر مدت دراز تک بلاد اسلام پر غالب رہے پھر ان کا ایک بادشاہ غازان بن ارغون ۶۹۴ھ میں مسلمان ہوگیا اور اس کے متبعین مسلمان ہو گئے پھر انہوں نے اسلام کی خدمت شروع کی۔ یہاں مصنف کی مراد ترک سے وہ اتراک ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے اور پھر بلاد اسلام پر حکومت کی۔

فإن قيل فعلى ما ذكرتم من أن مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الإمام فيعصي الأمة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية قلنا قد سبق أن المراد الخلافة الكاملة ولو سلم فلعل دور الخلافة تنقضي دون دور الإمامة بناء على أن الإمامة أعم لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشيعة من يزعم أن الخليفة أعم ولهذا يقولون بخلافة الأئمة الثلاثة دون إمامتهم۔

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ آپ کی تقریر کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ خلافت کی مدت تیس سال ہے تو خلفاء راشدین کے بعد کا زمانہ امام سے خالی ہو جائیگا پھر ساری امت گنہگار ہوگی اور ان کی موت جاہلیت کی موت کی طرح ہوگی تو ہم کہیں گے کہ یہ بات ماقبل میں گذر چکی ہے کہ مراد خلافت کاملہ ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شاید دور خلافت ختم ہوگا نہ کہ دور امامت بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ امامت عام ہے

لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے جسکو ہم لوگ قوم (اہلسنت) کی جانب سے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کیطرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں امامت کے نہیں۔

تشریح معترض نے کہا ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ میری امت گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔ حالانکہ آپ پہلے فرما چکے ہیں کہ تیس سال تک خلافت رہے گی اس کے بعد خلافت ختم بلکہ ملک و امارت ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ساری امت گنہگار ہوگی کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے۔

جواب:۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو دیا ہے جو قبل میں گذر چکا ہے کہ تیس سال پر خلافت کاملہ ختم ہو جائے گی نفس خلافت ختم ہوگی اور مطلق کے افراد میں سے جب تک کوئی فرد باقی ہو تو مطلق کا وجود شمار کیا جاتا ہے لہٰذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دور ختم ہو جائیگا امامت کا دور ختم نہ ہوگا اور امام کے نصب کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے قالہ الشارح۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ خلیفہ اور امام میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہوئی کیونکہ امام تو وہ ہے جسکو ریاست عامہ حاصل ہو خواہ وہ خلفاء اور رسولؐ کے طریقہ پر ہو یا نہ ہو۔ اور خلیفہ وہ ہے جسکو ریاست عامہ حاصل ہو اور رسول کے طریقہ پر ہو، تو ہر خلیفہ امام بھی ہوتا ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور لغت کے مطابق بھی یہی ہے کیونکہ لغت میں امام اس کو کہتے ہیں جس کی پیروی کی جائے خواہ اچھے طریقہ پر ہو یا برے طریقہ پر۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے جواب تو ہو گیا مگر ہماری اصطلاح کے مطابق نہیں ہوا کیونکہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام ماننا یہ شیعوں کی اصطلاح ہے اہل سنت اور متکلمین کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ یہ شیعوں کی اصطلاح ہے مگر انھوں نے اسکو الٹ دیا ہے اور وہ خلیفہ کو عام اور امام کو خاص مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک خلیفہ تو سلطان ہے خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، اور امام وہ ہے جو بارہ اماموں میں سے کوئی ہو اسی وجہ سے وہ لوگ خلفاء ثلاثہ کو خلیفہ مانتے ہیں مگر امام نہیں۔

تنبیہ:۔ درحقیقت شیعوں کے نزدیک خلافت و امامت کے درمیان عموم خصوص من وجہ کی نسبت جس میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے تو خلفاء ثلاثہ کو وہ خلیفہ مانتے ہیں امام نہیں مانتے یہ پہلا مادۂ افتراق ہے اور حضرت علیؓ اور حضرت حسنؓ کو خلیفہ اور امام دونوں مانتے ہیں یہ مادۂ اجتماع ہے اور باقی دس اماموں کو امام مانتے ہیں مگر وہ خلیفہ نہیں ہیں یہ دوسرا مادۂ افتراق ہے۔

وَاَمَّا بَعْدَ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ فَالْاَمْرُ مُشْكِلٌ	**ترجمہ**	اور بہرحال خلفاء عباسیہ کے بعد تو معاملہ مشکل ہے

تشریح یعنی آپ کا یہ جواب خلفاء عباسیہ تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں اور امت گنہگار نہ ہوتی ہوگی لیکن خلفاء عباسیہ کے بعد جب ترکوں کا دور آیا تو اب کیا ہوگا انکو تو نہ خلیفہ کہہ

جاسکتا ہے، امام کیونکہ قریشی ہونا مفقود ہے تو اب تو ساری امت گنہگار ہوگی کہ انہوں نے نصب امام کے فریضے کو ترک کردیا؟ تو شارح فرماتے ہیں کہ واقعی اب مسئلہ پیچیدہ ہوگیا اور جواب دینا بھاری ہوگیا۔

تنبیہ: اس اعتراض کے دو جواب ہیں (۱) امت اس وقت گنہگار ہوتی جبکہ اپنے اختیار سے نصب امام کو ترک کرتی، درمیان میں جو ترک ہوا اضطرارًا ہوا ہے اور وعید ترک اختیاری پر ہے فلا اشکال (۲) حدیث میں جو آیا ہے کہ جس نے امام زمانہ کو نہیں جانا الخ تو حدیث میں امام سے مراد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں فتدبر۔

ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرًا ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لا مختفيًا عن اعين الناس خوفًا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظرًا خروجه عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والفساد۔

ترجمہ: پھر مناسب یہ ہے کہ امام ظاہر ہو تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے کہ وہ مصالح کا انتظام کرسکے تاکہ وہ مقصد حاصل ہو جو امام کے تعین کی غرض ہے لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو دشمنوں کے خوف سے اور ظالمین کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خروج کا انتظار کیا جائے زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شر وفساد کے مادوں کے منقطع ہوجانے کے وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے زوال کے وقت

تشریح: ابھی شارح کی عبارت میں اشارہ آرہا ہے کہ شیعہ کے بارہویں امام، امام ہونے کے باوجود غائب ہیں دشمنوں کے خوف کی وجہ سے چھپ گئے، جب زمانہ کا نظام درست ہوجائیگا اس وقت ظاہر ہوں گے اور دنیا کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے۔ شیعوں کی تردید میں مصنفؒ نے فرمایا "ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهرًا" یعنی امام کا ظاہر ہونا چاہئے تاکہ سب لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں۔ یہاں ینبغی یجب کے معنی میں ہے جیسا کہ اس کا استعمال بکثرت ہے۔ "ليرجع اليه" تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے۔ لیرجع مجہول کا صیغہ ہے "لا مختفيًا عن اعين الناس" لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا نہ ہو خواہ گھر میں چھپا یا زمین وآسمان میں کہیں اور بہرحال اس کا ظہور ضروری ہے۔ بعض نسخوں میں مختفیا کے بجائے مختبیا ہے۔

"خوفًا من الاعداء وما للظلمة من الاستيلاء" دشمنوں کے خوف کی وجہ سے اور اس وجہ سے کہ ظالمین کے لئے استیلاء یعنی غلبہ ہے۔ "ولا منتظرًا خروجه" اور نہ ان کے خروج کا انتظار کیا جائے۔ منتظرًا اسم مفعول کا صیغہ ہے اور خروجہ اس کا نائب فاعل ہے، بعض حضرات نے اس کو اسم فاعل کا صیغہ قرار دیا ہے اور خروجہ کو اس کا مفعول بہ ہونے کی وجہ سے منصوب پڑھا گیا ہے۔ عند صلاح الزمان وانقطاع مواد الشر والفساد زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شر وفساد کے منقطع ہونے کے وقت، مواد مادہ کی جمع ہے معنی اصول اور جڑیں۔

معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس میں مخالفت نہیں کی اور شرط نہیں ہے کہ امام ہاشمی یا علوی ہو اس وجہ سے کہ دلائل سے ابوبکرؓ اور عثمانؓ کی خلافت ثابت ہے باوجودیکہ یہ بنو ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ قریش ہوں۔

تشریح یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں، اگر یہ شرط ہوتی تو خلفاء ثلاثہ خلیفہ نہ ہوتے حالانکہ امت کا انکی خلافت پر اتفاق ہے لہذا معلوم ہوا کہ ہاشمی اور علوی ہونا شرط نہیں البتہ قریشی ہونا شرط ہے تو خلفاء ثلاثہ ہاشمی نہیں مگر قریشی ہیں جیسا کہ شارح سب کا شجرہ نسب پیش کریں گے اور بتائیں گے کہ خلفاء اربعہ کا سلسلہ آنحضرت کے نسب سے ملتا ہے کسی کا کہیں اور کسی کا کہیں لیکن ملتا ہے خاندان قریش میں۔

سوال :۔ یہ روایت "الائمۃ من قریش" تو خبر واحد ہے؟

جواب :۔ شارح نے کہا کہ اگرچہ خبر واحد ہے مگر اس پر تمام صحابہ کا اجماع ثابت ہے تو پھر اس سے استدلال درست ہوگا اور یہی وجہ ہے کہ ساری امت اجماع کو مانتی ہے علاوہ خوارج اور بعض معتزلہ کے انکا خیال ہے کہ امامت کے لئے قریشی ہونا شرط نہیں جن کے دلائل ابھی عرض کئے جائیں گے۔

تنبیہ (۱) :۔ شارح نے اس حدیث کو خبر واحد کہا حالانکہ یہ خبر متواتر ہے اسکو چالیس صحابہ روایت کرنے والے ہیں ورنہ اگر اسکو خبر واحد تسلیم کر لیا جائے تو مسئلہ امامت فروع دین میں سے ہے اعتقادیات میں سے نہیں ہے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خبر واحد جبکہ وہ مقرون بشرائط الصحت ہو تو عمل واجب ہے۔ یہ جواب تو اس صورت میں ہے جبکہ اسکو خبر واحد مان لیا جائے۔ مگر انصاف یہ ہے کہ یہ خبر متواتر ہے اور خبر مشہور ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں ہے۔

تنبیہ (۲) :۔ خوارج کا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ اگر تمہارا سردار کسی حبشی غلام کو بھی بنا دیا جائے اس کی اطاعت کرو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امام کا قریشی ہونا شرط نہیں ہے؟

جواب :۔ یہ حدیث اس وقت ہے جبکہ کسی عبد حبشی کو کسی سریہ کا سپہ سالار بنا دیا جائے تو اس کی اطاعت کرو پھر اس پر تو اجماع امت ہے کہ غلام امام نہیں ہو سکتا، تو معلوم ہوا کہ حدیث کا محمل وہ ہے جو ہم نے عرض کیا یا اس کا مقصد فقط امام کی اطاعت پر بطور مبالغہ کے ابھارنا مقصود ہے تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو سکے ورنہ پہلی روایت کا کیا جواب ہوگا۔

فان قریشا اسم لاولاد نضر بن کنانۃ وھاشم ھو ابو عبد المطلب جد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ پس قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم عبد المطلب کے باپ ہیں وہ عبد المطلب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دادا ہیں۔

تشریح جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ قریش کہتے ہیں نضر بن کنانہ کی اولاد کو، خلفاء ثلاثہ اور آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم اور حضرت علی سب نضر ابن کنانہ کی اولاد میں ہیں تو معلوم ہوا کہ سب قریش ہیں۔ اب شارح سب کا شجرۂ نسب پیش کرتے ہیں۔

فانہ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ابن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالک بن نضر ابن کنانة بن خزیمة بن مدرکة بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان فالعلویة والعباسیة من هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب۔

ترجمہ: پس آپ صلی اللہ علیہ وسلم محمد ہیں، عبد اللہ کے بیٹے ہیں وہ عبد المطلب کے بیٹے وہ ہاشم کے بیٹے وہ عبد مناف کے بیٹے وہ قصی کے بیٹے وہ کلاب کے بیٹے وہ مرہ کے بیٹے وہ کعب کے بیٹے وہ لوی کے بیٹے وہ غالب کے بیٹے وہ فہر کے بیٹے وہ مالک کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ کنانہ کے بیٹے وہ خزیمہ کے بیٹے وہ مدرکہ کے بیٹے وہ الیاس کے بیٹے وہ مضر کے بیٹے وہ نزار کے بیٹے وہ معد کے بیٹے وہ عدنان کے بیٹے، تو علوی اور عباسی ہاشم کی اولاد میں سے ہیں اس لئے کہ عباس اور ابو طالب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔

تشریح: حضور کا نسب نامہ عدنان تک شارح نے آپ کے سامنے پیش کر دیا اور پھر کہا کہ علویہ اور عباسیہ کا شجرۂ نسب آنحضرت سے عبد المطلب پر مل جاتا ہے اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور علویہ اور عباسیہ ہاشمی ہیں اور خلفائے ثلاثہ کا کہاں ملتا ہے تو فرماتے ہیں۔

وابو بکر قرشی لانہ ابن ابی قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن تیم بن مرة بن کعب بن لوی

ترجمہ: اور ابو بکر قریشی ہیں اسلئے کہ وہ ابو قحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں وہ عمرو کے اور وہ تیم کے اور وہ مرہ کے اور وہ کعب کے اور وہ لوی کے۔

تشریح: معلوم ہوا کہ ابو بکر صدیق کا شجرۂ نسب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے کما ہو ظاہر۔

وکذا عمر لانہ ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن ریاح بن عبد اللہ بن قرط بن رزاح ابن عدی بن کعب وکذا عثمان لانہ ابن عفان بن ابی العاص بن امیة بن عبد شمس ابن عبد مناف

جواب: اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو اس کیلئے دلیل کی حاجت ہے، رہا یہ مسئلہ کہ عصمت شرط نہیں اسکے لیے کسی دلیل کی حاجت نہیں شرط عصمت کا منقول نہ ہونا ہی عدم اشتراط عصمت کی دلیل ہے۔ وایضا الاشتراط الخ سے شارح نے اسی مضمون کو بیان کیا ہے

تنبیہ (۱): شیعوں نے امام کے اندر عصمت کی شرط لگائی ہے جس سے ان کا مقصود خلفاء ثلاثہ کی امامت کا انکار ہے مگر اجماع امت انکی تردید کے لئے کافی ہے اور انھوں نے خلفاء ثلاثہ یا دیگر صحابہؓ کے متعلق جو برائیاں اور عیوب شمار کرائے ہیں ان میں اکثر موضوعات ہیں اور بعض خفیف اجتہادی امور ہیں۔ صاحب نبراسؒ نے ان کے سوا اعتراض نقل کئے ہیں اور سب کا جواب دیا ہے۔

تنبیہ (۲): عصمت کی دو تعریف علماء سے منقول ہیں (۱) اللہ تعالیٰ بندے کے اندر گناہ کا خلق نہ فرمائے تو اس تعریف سے معصوم وہ ہوگا کہ جس میں گناہ کا خلق نہ ہو۔ اور غیر معصوم وہ ہوگا جس میں گناہ کا خلق ہو تو اب غیر معصوم بربنائے مذہب (گنہگار) کے مساوی ہوگیا (۲) عصمت ایسا ملکہ ہے جو انسانوں کو معاصی کے ارتکاب سے روک دیتا ہے پہلی تعریف اشاعرہ کے اصول کے مطابق ہے اور دوسری اصحاب فلاسفہ کی ہے مگر اہلسنت کے اصول کے مطابق یہ تعریف کی جاسکتی ہے: العصمة ملكة نفسانية يخلقها الله سبحانه في العبد فتكون مبادئ دونها لہ وخلق الذنب فيه۔ تو اس تعریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذنب ہونا لازم نہیں آئیگا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص میں یہ ملکہ نہ ہو لیکن اس کے باوجود بھی کسی سبب کے موقع نہ ملنے یا قصداً نہ کرنے کی وجہ سے اس سے گناہ کا صدور نہ ہو ورنہ پہلی تعریف کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذنب ہونا لازم آئیگا۔ بہرحال تعریف ثانی کے اعتبار سے حضرت ابو بکرؓ کو غیر معصوم کہنے میں کوئی قباحت نہیں ورنہ پہلی تعریف کے اعتبار سے اگر ان کو غیر معصوم کہا جائے تو یہ شان صدیقیؓ میں ایک لطیف گناہ کا شائبہ جس سے ان کی شان اعلیٰ و ارفع ہے۔ تو عنایۃً قادری طریقہ انسب ہے جو شارح نے اختیار کیا ہے یعنی انکی عصمت قطعی نہیں ہے تاکہ مطلقاً غیر معصوم کہنے میں شائبۂ ذنب کا ایہام نہ ہو۔ لہذا ابن حزم نے تعریف اول کے اعتبار سے حضرت ابوبکرؓ کو غیر معصوم کہہ کر مذنب ثابت کیا ہے یہ خبط محض ہے جیسے کسی نے ایک پرانی نعت میں ایک شعر کہا تھا جو نعت کا مقطع ہے۔ شعر

معصوم نہیں لیکن محفوظ صحابہؓ ہیں — یوسف کا عقیدہ ہے معصوم پیمبر ہیں

یہ شعر اسی تحقیق کی روشنی میں ہے ورنہ جب ہم سیرت صدیقی اور فاروقی پر نظر ڈالتے ہیں تو اگرچہ نصیحت کے ساتھ ان کی عصمت قطعی کا فیصلہ کرنے سے بھی ہم قاصر ہیں اس کے ساتھ ساتھ ان کی سیرت کو سیرت رسالت کا پرتو و مظہر پاتے ہیں کوئی ایسی جگہ ان کی اسلامی زندگی میں ایسی نہیں مل پاتی جس پر انگلی رکھ کر ذنب کا فکر جاری کردیا جائے اسلئے یہ مقام بہت سنجیدگی کے ساتھ سوچنے کا ہے تاکہ خبط سے حفاظت ہو سکے۔

واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة

ترجمہ اور استدلال کیا ہے مخالف نے اللہ تعالیٰ کے فرمان "لا ینال عہدی الظالمین" سے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدۂ امامت نہیں پہنچے گا۔

تشریح شیعہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ میرا عہدہ ظالمین کو حاصل نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں ہو سکتا۔ گویا کہ شیعہ نے دلیل کی ترتیب ایسے رکھی ہے "غیر المعصوم ظالم" صغریٰ "وکل ظالم لا ینالہ عہد الامامۃ" کبریٰ۔ "فغیر المعصوم لا ینالہ عہد الامامۃ"۔
اور اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ تمہارا صغریٰ غلط ہے جیسا کہ ابھی ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں غیر معصوم کا مذنب ہونا بھی لازم نہیں چہ جائیکہ ظالم ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ آیت میں امام سے مراد نبی ہے۔ فتدبر۔

وَالجواب المنع فإن الظالم من ارتکب معصیۃ مسقطۃ للعدالۃ مع عدم التوبۃ والإصلاح فغیر المعصوم لا یلزم أن یکون ظالماً۔

ترجمہ اور جواب منع ہے یعنی صغریٰ کا انکار ہے، اس لئے کہ ظالم تو وہ ہے جو ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت کو ساقط کرنے والا ہو توبہ اور اصلاح کے نہ ہونے کے ساتھ تو غیر معصوم کا لازم نہیں ہے کہ وہ ظالم ہو۔

تشریح شارح نے اس استدلال کا جواب دیا ہے جس کا حاصل صغریٰ کا انکار ہے یعنی یہ غلط ہوگا کیونکہ ظالم تو اسکو کہتے ہیں جو ایسا گناہ کرے جس سے اس کا عادل ہونا ساقط ہو جائے اور پھر وہ نہ توبہ کرے اور نہ عمل صالح سے اس کا تدارک کرے تو غیر معصوم کے لئے ظالم ہونا ضروری نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ غیر معصوم سے گناہ کا صدور ہو جائے لیکن وہ توبہ کرکے اعمال صالحہ کے ذریعہ اس کا تدارک کر دے تو وہ معصوم بھی نہ ہوا اور ظالم بھی نہ ہوا مگر یہ جواب ظلم کی پہلی تعریف کے اعتبار سے ہے اور اگر دوسری تعریف سامنے رکھی جائے تو جواب بالکل ظاہر ہے (کما مر) دیگر جوابات یہ ہیں کہ ظالم سے مراد کافر ہے یا عہد سے مراد نبوت ہے۔

وَحقیقۃ العصمۃ أن لا یخلق اللہ تعالیٰ فی العبد الذنب مع بقاء قدرتہ واختیارہ وھذا معنی قولھم ھو لطف من اللہ تعالیٰ یحملہ علی فعل الخیر ویزجرہ عن الشر مع بقاء الاختیار تحقیقاً للابتلاء ولھذا قال الشیخ أبو منصور رحمہ اللہ العصمۃ لا تزیل المحنۃ

ترجمہ اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر اس کی قدرت و اختیار کی بقا کے ساتھ ساتھ گناہ کا خلق نہ فرمائے اور متکلمین کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ عصمت اللہ کی جانب سے ایک لطف ہے جو اس کو اچھے کام کے کرنے پر ابھارتا ہے اور برے کام سے اس کو روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ

ساتھ ابتلاء کو ثابت کرنا یکسر بے معنی ہے اور اسی وجہ سے شیخ "ابو منصور ماتریدی" نے فرمایا کہ عصمت محنت وامتحان کو زائل نہیں کرتی۔

تشریح عصمت کی تعریف ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں شارح کا مقصد ان تعریفات کو نقل کرنے سے یہ ہے کہ عصمت منافی اختیار نہیں ہے یعنی معصوم کے اندر گناہ کا خلق نہیں ہوتا مگر معصوم گناہ پر قدرت اور اختیار رکھتا ہے ورنہ اگر اختیار وقدرت سلب ہو جائے تو اسکو مکلف بنانا اور اس کو ثواب دینا باطل ہو جائے کیونکہ مدار تکلیف ومدار ثواب اختیار ہے اور قدرت واختیار سے اچھا کام کرتا ہے تو اس تعریف سے پھر دوسری معتزلہ کی تعریف سے پھر شیخ ابو منصور ماتریدی کے قول سے شارح یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ عصمت بقاء قدرت واختیار کے منافی نہیں ہے۔

وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه كيف ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بتركه ولما كان مثابا عليه

ترجمہ اور اس تعریف سے ظاہر ہو جاتا ہے فساد اس کے قول کا جس نے کہا کہ عصمت انسان کے نفس یا اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے جس کے سبب اس سے گناہ کا صدور ممتنع ہو جاتا ہے یہ تعریف کیسے صحیح ہو سکتی ہے اور اگر ذنب (گناہ) ممتنع ہوتا تو اسکو ترک گناہ کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور نہ اسکو ترک گناہ پر ثواب دیا جاتا۔

تشریح بعض شیعہ سے عصمت کی یہ تعریف منقول ہے کہ عصمت نفس انسان میں ایک ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صدور نہ ہو سکے۔ مگر یہ تعریف غلط ہے اب ہماری تقریر سابق سے اس تعریف کا بطلان وفساد ظاہر ہے اور یہ تعریف کیونکر صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عصمت کی یہی تعریف ہوگی تو پھر تو ائمہ بقول شیعہ معصوم ہیں مگر ساتھ ہی مکلف اور مثاب بھی ہیں لیکن تکلیف کے لئے اور ایسے ہی ثواب کے استحقاق کے لئے قدرت واختیار کا ہونا ضروری ہے معلوم ہوا کہ یہ تعریف غلط ہے۔

تنبیہ: شیعہ کو الزامی جواب دیا گیا ہے جو حسن وقبح کو عقلی قرار دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کی جانب سے کچھ بھی قبیح نہیں ہے لہٰذا بغیر قدرت کے تکلیف ممکن ہے۔ فتدبر۔

ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع للشر وابعد عن اثارة الفتنة

وَلِهٰذا جعل عمرؓ الامامة شورىٰ بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل من بعض

ترجمہ اور یہ شرط نہیں ہے کہ امام اپنے اہل زمانہ سے افضل ہو اسلئے کہ جو فضیلت میں مساوی ہو بلکہ جو مفضول ہو علم وعمل کے اعتبار سے کم ہو بسا اوقات وہی مصالح امامت اور اس کے مفاسد کو زیادہ جاننے والا ہے اور مواجب امامت کے انتظام پر زیادہ قادر ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مفضول کا تعین شر کو دور کرنے والا اور فتنہ کو ابھارنے سے زیادہ دور کرنیوالا ہو اور اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے امامت کو شوریٰ کے طریقہ پر چھ افراد کے درمیان کر دیا تھا اس بات کے قطعی ہونیکے باوجود کہ ان میں سے بعض بعض سے افضل تھے۔

تشریح شیعہ چونکہ خلفاء ثلاثہ کی امامت کے قائل نہیں اس وجہ سے انھوں نے کہا کہ امام کا افضل اہل زمان ہونا ضروری ہے کیونکہ مفضول کو امام بنانا عقلاً بھی قبیح ہے جس کا اللہ سے صدور نہیں ہوگا اور نیز انھوں نے کہا کہ اگر استاد اپنے شاگردوں میں سے کسی ایسے بچہ کو اپنا نائب بنادے جو ان میں اعلم نہ ہو تو یہ سفاہت ہے؟

شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص علم وعمل میں کمال رکھتا ہے بکثرت عبادت کرتا ہے لیکن اس کو انتظامی امور میں کوئی مہارت نہیں ہوتی اور نہ دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کی اس میں لیاقت ہوتی مگر دوسرا شخص اگرچہ علم وعمل میں کمال نہیں رکھتا ہے مگر خلافت امامت کے امور میں مہارت تامہ رکھتا ہے امامت کے مصالح و مفاسد پر نظر رکھتا ہے امور انتظامیہ کے نشیب وفراز سے واقف ہے تو یہاں اسی مفضول کا انتخاب مناسب ہوگا تاکہ امامت کا جو مقصود ہے وہ حاصل ہو سکے اور اگر افضل کے تعین میں شر کا اندیشہ اور فتنہ کا احتمال ہو تو ایسی صورت میں فتنہ کو روکنے کے لئے مفضول کا تعین مناسب ہوگا لہٰذا معلوم ہوا کہ امامت کیلئے افضلیت شرط ہوتی تو حضرت عمرؓ باب امامت میں چھ نفری کمیٹی قائم نہ فرماتے بلکہ ان میں سے افضل کا تعین فرمادیتے کیونکہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان میں حضرت عثمانؓ سب سے افضل تھے پھر حضرت علیؓ حضرت فاروقؓ کا یہ طرز عمل بتاتا ہے کہ امام کے لئے اپنے اہل زمانہ سے افضل ہونا شرط نہیں۔

تنبیہات: مواجب موجب کی جمع ہے یعنی خلافت کا مقتضاء اور وہ عدل اور حفظ ثغور اور حدود اسلام کا نفاذ وغیرہ ہے۔ اثارۃ باب افعال کا مصدر ہے یعنی شر کا اٹھ کھڑا کرنا۔

فان قيل كيف يصح جعل الامامة شورىٰ بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب اطاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك من امتثال احكام متضادة واما في الشورىٰ فالكل بمنزلة امام واحد۔

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امامت کو بطور شوریٰ کے چھ افراد کے درمیان کر دینا کیسے صحیح ہے باوجود یکہ ایک زمانہ میں دو اماموں کا تعین جائز نہیں ہے؟ تو ہم جواب دینگے کہ غیر جائز وہ دو مستقل ایسے اماموں کا تعین ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ اطاعت واجب ہو کیونکہ اس میں احکام متضادہ کا نفاذ لازم آئیگا اور بہرحال شوریٰ میں تو تمام کے تمام ایک امام کے درجہ میں ہیں۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ایک طرف تو آپ فرماتے ہیں کہ ایک زمانہ میں دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں مگر حضرت عمرؓ نے چھ افراد متعین فرما دیئے حضرت عمر فاروقؓ کا عمل کیوں ہے اور تمہارا قول کیوں؟

جواب :- دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کچھ ہوگا کسی کا کچھ ہوگا اور احکام متضادہ کا امتثال دشوار و متعذر ہے لیکن شوریٰ میں ہر فرد مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ پوری کمیٹی امام واحد کے درجہ میں ہے۔

تنبیہ :- شارح کا یہ جواب مسامحت سے خالی نہیں کیونکہ حضرت عمرؓ نے یہ کمیٹی اس لئے نہیں بنائی تھی کہ خلافت کے امور آپس میں مشورے سے انجام دیں گے بلکہ اس لئے بنائی تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام منتخب کرلیں اور اس وقت تک حضرت صہیبؓ کو امام مقرر کیا تھا علامہ سیوطیؒ نے بحوالہ ابن سعد تاریخ الخلفاء میں روایت نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابو طلحہ انصاریؓ کو وفات سے کچھ دیر پہلے بلایا اور فرمایا کہ اس انصار کے ساتھ اس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جانا جہاں یہ چھ حضرات جمع ہوں گے وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور ان کو تین دن سے زیادہ کی مہلت نہ دینا یعنی زیادہ سے زیادہ تیسرے دن امام منتخب کرلیں لہٰذا اس تقریر کے مطابق اعتراض ہی وارد نہ ہوگا۔

ویشترط ان یکون من اھل الولایۃ المطلقۃ الکاملۃ ای مسلما حرا ذکرا عاقلا بالغا اذ ما جعل اللّٰہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا والعبد مشغول بخدمۃ المولٰی مستحقر فی اعین الناس والنساء ناقصات عقل و دین والصبی والمجنون قاصران عن تدبیر الامور والتصرف فی مصالح الجمھور۔

ترجمہ اور شرط ہے کہ امام اہل ولایت میں سے ہو ایسی ولایت جو مطلق و کامل ہو یعنی مسلمان آزاد مرد عاقل بالغ ہو اس لئے کہ اللہ نے کافروں کے لئے مومنین پر کوئی سبیل نہیں بنائی یعنی تصرف کا اختیار نہیں دیا اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نظروں میں حقیر ہے اور عورتیں عقل اور دین کی ناقص ہیں اور بچہ اور مجنون امور کی تدبیر اور جمہور کے مصالح میں تصرف کرنے سے قاصر ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنفؒ ان امور کو بیان فرما رہے ہیں جن کا امام کے اندر ہونا شرط ہے تو فرمایا کہ امام اہل ولایت میں سے ہو اور سیاست بھی کامل ہو اور ولایت کاملہ کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں (۱) مسلمان ہونا (۲) حریت (۳) مرد ہونا (۴) عاقل (۵) بالغ ہونا تو امام کے اندر ان تمام اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ کافر امام نہیں ہو سکتا قرآن کا فیصلہ ہے **ما جعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا** اسی وجہ سے فقہاء کرام نے فرمایا کہ بادشاہ کیلئے جائز نہیں کہ وہ کسی ذمی کو عامل مقرر کرے کیونکہ یہ اس کی ذلت کے منافی ہے۔ نیز غلام امام نہیں ہوگا اول تو اس وجہ سے کہ اسے اپنے آقا سے ہی فرصت نہیں ملے گی دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام لوگوں کی نگاہوں میں ذلیل ہوگا حالانکہ سلطان معظم و بارعب ہونا چاہئے تاکہ مقصد اصلی فوت نہ ہو۔ عورت امام نہ ہوگی کیونکہ بمقتضی حدیث اس کا دین بھی ناقص اور عقل بھی ناقص ہے۔ نیز بچہ اور مجنون بھی امام نہ ہوں گے کیونکہ امامت کا مقصد حاصل نہیں ہوگا کیونکہ یہ امور امامت کو انجام نہ دے سکیں گے اور نہ لوگوں کے مصالح و مفاسد پر نظر رکھ سکیں گے۔

سائسًا ای مالکًا للتصرف فی امور المسلمین بقوۃ رأیہ ورویتہ ومعونۃ بأسہ وشوکتہ **قادرًا** بعلمہ وعدلہ وکفایتہ وشجاعتہ علی تنفیذ الاحکام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذ الاخلال بہذہ الامور مخل بالغرض من نصب الامام۔

ترجمہ: اور یہ شرط ہے کہ امام سائس ہو یعنی مسلمانوں کے امور میں تصرف کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی فکر کی قوت سے اور اپنے دبدبہ اور شوکت کی مدد سے قادر ہو اپنے علم اور عدل سے اور اپنی صلاحیت سے اور اپنی شجاعت (بہادری) سے احکام کے نافذ کرنے پر اور دار الاسلام کی سرحدوں کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلوانے پر اس لئے کہ ان امور میں خلل کا واقع ہونا مخل ہوگا امام کو متعین کرنے کی غرض میں۔

تشریح: یعنی امام کے اندر مذکورہ اوصاف بھی ہونے چاہئیں یعنی قوی رائے ہو دبدبہ والا ہو شوکت والا ہو بلکہ اعلم و اعدل ہو صاحب رائے اور شجاعت ہو تاکہ امام کو متعین کرنے کی غرض حاصل ہو اور وہ ان امور کو انجام دے سکے جو امام کے تعین سے مقصود ہیں۔

حل لغات: رویۃ: فکر کی قوت۔ بأس: دبدبہ۔ شوکت: قوت ظاہرہ جو جنگی ساز و سامان سے حاصل ہو اور شوکت کے اصلی معنی خاردار درخت۔ بعض حضرات نے اجتہاد کی شرط لگائی ہے مگر بعض حضرات نے مجتہد ہونے کی شرط نہیں لگائی اور یہی اصح ہے کیونکہ اجتہاد کی شرط قرون اولیٰ میں تھی جبکہ مجتہدین بکثرت تھے۔ امامت سے متعلق باقی تفصیلات ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

ولا ینعزل الامام بالفسق ای الخروج عن طاعة اللہ تعالیٰ والجور ای الظلم علی عباد اللہ تعالیٰ لانہ قد ظہر الفسق وانتشر الجور من الائمۃ والامراء بعد الخلفاء الراشدین والسلف کانوا ینقادون لہم ویقیمون الجمع والاعیاد باذنہم ولا یرون الخروج علیہم۔

ترجمہ: اور امام فسق کی وجہ سے معزول نہ ہوگا یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کرنے سے، اس لئے کہ فسق ظاہر ہوا اور ظلم پھیلا ائمہ اور امراء کی طرف سے خلفاء راشدین کے بعد اور سلف ان کی تابعداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے جمعے اور عیدین پڑھتے تھے اور ان پر خروج (بغاوت) کو جائز نہیں سمجھتے تھے۔

تشریح: یعنی امام وسلطان فسق کی وجہ سے معزول نہ ہوگا اور ظلم وستم کرنے کی وجہ سے معزول نہ ہوگا کیونکہ خلفاء راشدین کے بعد کو ائمہ اور ان کے امراء سے فسق کا ظہور ہوا اور ظلم وستم کا ظہور ہوا امراء سے مراد وہ لوگ ہیں جنکو ائمہ اپنے عمال مقرر کرتے تھے جیسا حجاج بن یوسف ثقفی عراق و حجاز پر عبد الملک ابن مروان کا عامل (گورنر) تھا اس کے باوجود سلف ان کی تابعداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہ سمجھتے تھے۔

تنبیہ: حدیث میں ہے من اہان سلطان اللہ فی الارض اہانہ اللہ رواہ الترمذی وحسنہ ملا علی قاری مرقات میں لکھتے ہیں کہ بادشاہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں کیا جائیگا ورنہ فتنہ کھڑا ہو جائے گا اور آپس میں تفریق ہوگی۔

ولان العصمۃ لیست بشرط للامامۃ ابتداء فبقاء اولیٰ وعن الشافعی ان الامام ینعزل بالفسق والجور وکذا کل قاض وامیر واصل المسئلۃ ان الفاسق لیس من اہل الولایۃ عند الشافعی لانہ لا ینظر لنفسہ فکیف ینظر لغیرہ۔

ترجمہ: اور اس لئے کہ عصمت ابتداء امامت کی شرط نہیں تو بقاءً بدرجہ اولیٰ اور امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظلم کی وجہ سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر قاضی اور امیر اور مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ فاسق امام شافعیؒ کے نزدیک اہل ولایت میں سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے نفس پر شفقت نہیں کرتا تو اپنے غیر کے لئے کیسے شفقت کرے۔

تشریح: شارح عدم انعزال کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ ابتداء میں بھی امام کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے تو حالت بقاء میں بدرجہ اولیٰ اس کا معصوم ہونا شرط نہ ہوگا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ امام شافعیؒ

سے منقول ہے کہ امام فسق و فجور کی وجہ سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر قاضی اور ہر امیر فسق کی وجہ سے معزول ہو جائیگا کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق اہل ولایت میں سے نہیں ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ فاسق اپنے لئے فکر نہیں کرتا اور اپنی اصلاح کی فکر نہیں کرتا اور جو اپنے نفس پر رحم نہیں کھاتا ہے تو دوسروں کا کیا خیال کریگا۔

تنبیہ (۱): شارحؒ نے جو دلیل کہ ابتداءً اختیار فرمایا ہے میں ضعف ہے اسلئے کہ امامت کے لئے عصمت شرط نہیں یہ تو مسلم ہے نہ ابتداءً شرط ہے اور نہ بقاءً مگر گفتگو عدم عدالت میں ہے حالانکہ امام کا عادل ہونا شرط ہے اسلئے کہ ابتداءً امام کی عدالت مشروط ہونا معتبر ہے اسلئے کہ امام رقاب ناس اور ان کے اموال کا متولی ہے اور فاسق کے اوپر کچھ اعتماد نہیں تو اگر عدالت شرط نہ ہو تو حقوق ناس ضائع ہو جائینگے

تنبیہ (۲): — **سوال**: حضرت حسینؓ بن علیؓ نے یزید کے خلاف کیوں خروج کیا؟

اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔ ان میں ایک جواب یہ ہے کہ آپ کا خروج خلافت کے لئے نہیں تھا بلکہ کوفہ کو ظلم سے بچانے کیلئے تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت حسینؓ کے اجتہاد میں اس کی خلافت صحیح نہیں ہوئی تھی اسلئے کہ حسنؓ نے حضرت معاویہؓ کو خلافت اس شرط کے ساتھ سپرد کی تھی کہ اسکو اپنی اولاد میں منتقل نہیں کرینگے بلکہ ان کے بعد مسلمان مشورہ سے جسکو چاہیں گے مقرر کر لیں گے۔

سوال: تو حضرت معاویہؓ نے اس عہد کی مخالفت کیوں کی؟ **جواب**: ان کے اجتہاد میں یہ بات آئی کہ حضرت حسنؓ کی وفات سے وہ شرط ختم ہو گئی۔ نیز بعض حضرات نے یہ جواب دیا ہے کہ یزید کی خلافت ابتداءً درست نہیں تھی کیونکہ وہ اس وقت میں فاسق تھا اور حضرت معاویہؓ نے اس کو نیک گمان کرتے ہوئے مقرر کر دیا۔

تنبیہ: بعض حضرات نے انصاف سے کام لیا ہے نہ حضرت حسینؓ کو باغی اور یزید کو خلیفہ برحق ثابت کرکے حضرت حسینؓ کو قصوروار ٹھہرایا ہے جیسے خلافت معاویہ و یزید اور تحقیق مزید بسلسلہ خلافت معاویہ و یزید میں ان کے مصنف نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے یہ طریقہ بلاشک انصاف سے دور ہے اور کتاب میں تواریخ کی پوزیشن حد اعتدال سے بڑھی ہوئی تھی۔ اکثر مقامات پر جن کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے وہ ان کے مقصد کے خلاف درمیان میں سے کاٹ کاٹ کر پیش کیا گیا ہے اور حضرت حسینؓ کے متعلق جو مناقب احادیث میں منقول ہیں وہ کافی ہیں ان کے ہوتے ہوئے کسی کو ان کی شان میں گستاخی کا کوئی جواز نہیں پہنچتا۔

وعند ابی حنیفةؒ هو من اهل الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان في انعزاله ووجوب نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي.

میں منقول ہے کہ فاسق کی قضاء جائز نہیں ہے البتہ روایت مشہورہ جائز کی ہے۔ اور بعض مشائخ نے یوں فرمایا کہ اگر فاسق کو قاضی بنا دیا گیا ہو تو اس کی قضاء درست ہے اور اگر اسکو جب قاضی بنایا گیا وہ عادل تھا بعد میں وہ فاسق ہو گیا تو یہ معزول کیا جائیگا۔ کیونکہ اس کو عادل سمجھکر قاضی بنایا گیا تھا لیکن نکلا یہ فاسق تو اب بادشاہ اس کی قضاء سے راضی نہ ہوگا۔

تنبیہ ۱: تقلید کے معنی ہیں گردن میں قلادہ ڈالنا یعنی اس کے گلے میں قضاء کا قلادہ ڈال دیا گیا تو مقلِّد جو قاضی کو مقرر کرے وہ ملک کا بادشاہ ہوتا ہے یا اس کا نائب اور مقلَّد قاضی جس کو قلادہ پہنایا گیا ہو۔

وَفِی فَتَاوٰی قَاضِی خَان اَجْمَعُوْا عَلٰی اَنَّهُ اِذَا ارْتَشٰی لَا یَنْفُذُ قَضَاءُهٗ فِیْمَا ارْتَشٰی وَاَنَّهُ اِذَا اَخَذَ الْقَاضِی الْقَضَاءَ بِالرِّشْوَةِ لَا یَصِیْرُ قَاضِیًا وَلَوْ قَضٰی لَا یَنْفُذُ قَضَاءُهٗ۔

ترجمہ: اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ علماء نے اجماع کیا ہے اس بات پر کہ جب قاضی نے رشوت لی تو جس مقدمہ میں رشوت اس نے لی ہے اس میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور جب قاضی نے رشوت دے کر عہدۂ قضاء کو حاصل کیا تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح: اس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔

تنبیہ ۱: قاضی خان کون ہیں؟ یہ فخر الدین حسن بن منصور بن ابو القاسم محمود بن عبد العزیز الاوزجندی الفرغانی ہیں جو قاضی خان سے مشہور ہیں فقہاء احناف میں اونچے درجے کے فقیہ ہیں سن وفات ۵۹۲ھ ہے دیکھئے الاعلام للزرکلی ص ۲۲۴ ج ۲

تنبیہ ۲: فتاوی قاضی خان میں ہے: واجمعوا انه اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى اليه ثم قال واذا ارتشى ولد القاضي او كاتبه او بعض اعوانه ليعين الراشي عند القاضي ففعل ان لم يعلم القاضي بذلك نفذ قضاؤه وكان على المرتشي رد ما قبض وان علم القاضي بذلك كان قضاؤه مردودا واذا تقلد القاضي بالرشوة لا يصير قاضيا۔

(قاضی خان علی الہندیہ ص ۳۶۲ ج ۲)

وَیَجُوْزُ الصَّلٰوةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ لِقَوْلِهٖ عَلَیْهِ السَّلَامُ صَلُّوْا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَّفَاجِرٍ وَلِاَنَّ عُلَمَاءَ الْاُمَّةِ كَانُوْا یُصَلُّوْنَ خَلْفَ الْفَسَقَةِ وَاَهْلِ الْاَهْوَاءِ وَالْبِدَعِ مِنْ غَیْرِ نَكِیْرٍ وَمَا نُقِلَ عَنْ بَعْضِ السَّلَفِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِعِ فَمَحْمُوْلٌ عَلَى الْكَرَاهَةِ اِذْ لَا كَلَامَ فِیْ كَرَاهَةِ الصَّلٰوةِ خَلْفَ الْفَاسِقِ وَالْمُبْتَدِعِ۔

بھی کفر کا فتویٰ جاری کریں گے البتہ اگر اعمال کا تارک ہو اور تصدیق و اقرار ہو تو یہ مومن تو ہیں ہے البتہ کافر بھی نہیں ہے۔ شارح نے آخری عبارت سے اسی مفہوم کو ادا کیا ہے۔

وَيُصَلّٰى عَلٰى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ اِذَا مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ لِلْاِجْمَاعِ وَلِقَوْلِهٖ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدَعُوا الصَّلٰوةَ عَلٰى مَنْ مَاتَ مِنْ اَهْلِ الْقِبْلَةِ۔

ترجمہ اور نماز (جنازہ) پڑھی جائیگی ہر نیک و بد پر جبکہ وہ ایمان پر مرے اجماع کی وجہ سے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے نماز مت چھوڑو اس پر جو کہ مر جائے اہل قبلہ میں سے۔

تشریح یعنی ہر مسلمان پر خواہ وہ نیک ہو یا بد ہو نماز جنازہ پڑھی جائے گی اسی پر امت کا اجماع ہے شارح نے جو حدیث نقل کی ہے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں ملی البتہ طبرانی کی معجم کبیر میں یہ الفاظ روایت ہے "صلوا علی من قال لا الٰہ الا اللہ" مگر سند بہت ضعیف ہے۔ نیز بیہقی نے ابو ہریرہؓ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "صلوا علی کل بر و فاجر" مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے لہٰذا مسئلہ کا مدار اجماع پر رہا۔

تنبیہ فقہاء کرام نے کچھ افراد کو مستثنیٰ کر دیا ہے جن پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائیگی تفصیل کیلئے دیکھئے شامی ج١ص٦٤٣

فَاِنْ قِيْلَ اَمْثَالُ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ اِنَّمَا هِيَ مِنْ فُرُوْعِ الْفِقْهِ فَلَا وَجْهَ لِاِيْرَادِهَا فِيْ اُصُوْلِ الْكَلَامِ وَاِنْ اَرَادَ اَنَّ اعْتِقَادَ حَقِيْقَةِ ذٰلِكَ وَاجِبٌ وَهٰذَا مِنَ الْاُصُوْلِ فَجَمِيْعُ مَسَائِلِ الْفِقْهِ كَذٰلِكَ

ترجمہ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ان مسائل کے مثل تو فقہ کی فروع میں سے ہیں ان کو اصول کلام میں لانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر مصنفؒ نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو تمام مسائل ایسے ہی ہیں۔

تشریح یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جو مسائل چھیڑ رکھے ہیں کہ فاسق کے پیچھے نماز کیسی ہے اور ہر مسلمان پر نماز پڑھی جائیگی یہ تو فقہی مسائل ہیں جن کا عمل سے تعلق ہے نہ کہ اعتقاد سے۔ لہٰذا انکو اصول کلام میں کیوں بیان کیا گیا ہے اور اگر مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ ان کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے اور اعتقاد اصول کلام میں سے ہے مگر مصنفؒ کی یہ دلیل درست نہ ہوگی کیونکہ پھر تو تمام مسائل فقہ ایسے ہی ہیں جن کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے۔ انھیں چند مسائل کی تخصیص کیوں کی ہے؟ شارح جواب دیتے ہیں۔

تشریح یعنی مطلقاً صحابہؓ کی تعریف میں بکثرت روایات ہیں اور الغرض یہی طریقہ ہے اکابر صحابہ کے فضائل میں بے شمار احادیث صحیحہ ہیں جو کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان کے درمیان جو جنگیں ہوئیں تو ان کی تاویلات صحیحہ موجود ہیں کہ کسی جانب میں خطاء اجتہادی کی بنیاد پر ہیں اور مجتہد اجتہاد میں غلطی کرے تب بھی ماجور ہے اسلئے صحابہ کی شان میں گستاخی کسی طرح جائز نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر کوئی صحابہؓ کی شان میں ایسی گستاخی کرے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہو تو یہ کفر ہے اور اس کا مرتکب کافر ہے ورنہ اس کے بدعتی اور فاسق ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے۔

وَبِالْجُمْلَةِ لم ینقل عن السلف المجتهدین والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویة واحزابه لان غایة امرهم البغی والخروج علی الامام وهو لا یوجب اللعن وانما اختلفوا فی یزید بن معاویة حتی ذکر فی الخلاصة وغیرها انه لا ینبغی اللعن علیه ولا علی الحجاج لان النبی علیه السلام نهی عن لعن المصلین ومن کان من اهل القبلة وما نقل من لعن النبی علیه السلام لبعض من اهل القبلة فلما انه یعلم من احوال الناس ما لا یعلمه غیره۔

ترجمہ اور حاصل کلام سلف مجتہدین سے اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے اسلئے کہ ان کے معاملہ کا انتہاء امام پر خروج ہے اور یہ لعنت کو واجب نہیں کرتا اور علماء نے یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج پر لعنت مناسب نہیں ہے اسلئے کہ نبی علیہ السلام نے نمازیوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو لوگ اہل قبلہ میں سے ہیں (ان پر لعنت سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت کرنا منقول ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کہ آپ لوگوں کے احوال کو ایسے جانتے تھے جسکو آپ کا غیر نہیں جانتا ہے۔

تشریح شارح کہنا چاہتے ہیں کہ سلف سے حضرت معاویہؓ اور ان کی پارٹی پر لعنت کا جواز منقول نہیں ہے کیونکہ ان کے فعل کو زیادہ سے زیادہ بغاوت اور خروج کہا جا سکتا ہے اور یہ لعنت کو واجب نہیں کرتا۔ رہا مسئلہ یزید بن معاویہ اور حجاج کا تو اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ خلاصہ اور احیاء العلوم وغیرہ میں لعنت سے منع کیا گیا ہے کیونکہ اہل قبلہ پر لعنت سے منع کیا گیا ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آنحضرت سے بعض اہل قبلہ کے لئے لعنت منقول ہے؟ تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ حضورؐ کو بذریعہ وحی ان واقعات کا علم ہو سکتا ہے جو اوروں کو نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم کو بذریعہ وحی اس کی موت علی الکفر کا علم ہوگیا ہو، جسکے لئے لعنت منقول ہوگی تو یہ لعنت اہل قبلہ پر نہ ہوئی بلکہ کفار پر ہوئی۔

تنبیہ (۱):- یہاں شارح کی عبارت میں کچھ تعبیر دی ہے جس سے حضرت معاویہؓ کی تنقیص کا ابہام ہوتا ہے کیونکہ ان کی عبارت سے حضرت معاویہؓ پر لعنت کے عدم وجوب کی تصریح ہے تو سابق جملہ میں عدم جواز پر اکتفا ہے بلکہ حق کا مقتضیٰ یہ تھا کہ فرماتے کہ کف لسان واجب ہے اور ذکر بالخیر کے علاوہ کسی کی گنجائش نہیں، کیونکہ حضرت معاویہؓ کبار صحابہ میں سے ہیں اور مجتہدین میں سے ہیں ان کی شان میں اور فضائل میں بکثرت روایات موجود ہیں، ترمذی شریف میں حدیث ہے: اللّٰھم اجعلہ ھادیًا مھدیًا واھدبہ۔

بخاری میں ہے کہ ابن عباسؓ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے وتر کی ایک رکعت پڑھی ہے تو انھوں نے جواب دیا اسکو چھوڑو وہ فقیہ ہیں آنحضرتؐ کے ساتھ رہے ہیں۔ ایک شخص نے حضرت عمر ابن عبدالعزیزؒ کے سامنے حضرت معاویہ کو گالی دی تو انھوں نے اسکو کوڑے لگوائے اور دوسرے نے یزید کو امیرالمومنین کہا تو اسکو بھی کوڑے لگوائے۔ حضرت عبداللہ ابن المبارکؒ سے پوچھا گیا کہ حضرت معاویہ افضل ہیں یا حضرت عمر ابن عبدالعزیزؒ؟ تو عبداللہ ابن المبارکؒ نے جواب دیا کہ حضرت معاویہؓ کے گھوڑے کی ناک پر آنحضرتؐ کے ساتھ جہاد کرتے ہوئے جو غبار بیٹھا ہے وہ غبار بھی عمر ابن عبدالعزیزؒ سے افضل ہے۔ قاضی عیاضؒ نے شفاء میں لکھا ہے کہ جو شخص حضرت عثمان یا معاویہ یا عمرو بن العاص کو گالی دی اور ان کو کافر کہا تو اس کو قتل کیا جائے اور اگر اسکے علاوہ اور لوگوں جیسی گالی دی تو سخت عذاب دیا جائے گا۔

تنبیہ (۲):- آنحضرتؐ کا اہل قبلہ کیلئے لعنت کرنا نہیں دیکھا گیا، اور اگر کہیں اس قسم کے الفاظ ہیں تو وہ کلام عرب میں بطریق معتاد جریان کی بناء پر ہیں جیسے تربت یداک وغیرہ۔ بلکہ مسلم شریف میں روایت موجود ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اے اللہ اگر میں کسی مومن کیلئے لعنت وغیرہ کروں تو تو اس کو رحمت بنا دینا اور اس کے لئے باعث قربت بنا دینا تو آپ کی لعنت تو عین رحمت ہوگی فتدبر۔

وبعضهم اطلق اللعن عليه لما انه كفر حين امر بقتل الحسينؓ واتفقوا على جواز اللعن على من قتله او امر به او اجازه ورضى به والحق ان رضا يزيد بقتل الحسينؓ واستبشاره بذلك واهانته اهل بيت النبى عليه السلام مما تواتر معناه وان كان تفاصيله آحادا فنحن لا نتوقف فى شانه بل فى ايمانه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه۔

ترجمہ: اور بعض علماء نے یزید پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ کافر ہوگیا تھا جبکہ اس نے حسینؓ کے قتل کا حکم کیا اور علماء نے اتفاق کیا ہے لعنت کے جواز پر اس شخص پر جس نے حسینؓ کو قتل

یا ان کے قتل کا حکم کیا یا اس کی اجازت دی اور اس سے راضی ہوا اور حق بات یہ ہے کہ یزید کا راضی ہونا حسین کے قتل سے اور اس سے اس کا مسرور ہونا اور اہل بیت کی اہانت کرنا ان چیزوں میں سے ہے جس کے معنی متواتر ہیں اگرچہ اس کی تفاصیل آحاد ہیں تو ہم توقف نہیں کریں گے اس کی شان میں بلکہ اس کے ایمان میں اللہ کی لعنت ہو اس پر اور اس کے مددگاروں اور اس کے معاونین پر۔

تشریح شارح نے یزید کا کفر ثابت کرکے اس پر لعنت کے جواز کو ثابت کردیا اور پھر اس پر لعنت بھی کی مگر شارح کی ساری باتیں خلاف اصول ہیں ورنہ درحقیقت جو قول محقق ہے یزید کا حکم قتل حسین کے متعلق ہرگز ثابت نہیں ہے اور بغیر تحقیق کے مومن کی جانب گناہ کبیرہ یا کفر کا انتساب ناجائز ہے بلکہ ان کا قاتل عبید اللہ ابن زیاد امیر کوفہ ہے اور اس کے اس فعل پر یزید کا انکار بھی مروی ہے اور یزید کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زیاد تو نے میرے لئے ہر نیک و بد کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا اور اس کا یہ قول بھی مروی ہے رحمک اللہ یا حسین لقد قتلک رجل لم یعرف حق الرحم۔ پھر اگر بالفرض امر قتل کو تسلیم کرلیا جائے تو یہ کفر کیسے ہوا نہ یہ معصیت اور گناہ کبیرہ ہے، ہاں قتل مومن اگر من حیث مومن ہو تو کفر ہے اور اگر عداوت دنیوی کی بنا پر ہو تو کفر نہیں بلکہ معصیت ہے تو کفر کیسے ثابت ہوا اور حدیث میں ہے کہ مومن لعان نہیں ہوتا۔ اور حدیث میں ہے "سباب المومن فسوق" اور حدیث میں ہے کہ مردوں کو گالی مت دو۔ بہرحال شارح کی بات یہاں تو حد شرع سے بڑھی ہوئی ہے اور اچھی بات وہ ہے جو حضرت مولانا گنگوہیؒ نے فرمائی ہے کہ یزید کے بارے میں سکوت اولیٰ ہے یہ بہت اسلم طریقہ ہے اور اس کے غیر میں بے احتیاطی کا خطرہ ہے۔

تنبیہ: یہ بھی بات ذہن نشین کرلینا بھی ضروری ہے کہ مودودی فرقہ جو اپنے آپ کو جماعت اسلامی کے نام سے موسوم کرتا ہے صحابہؓ کی شان میں گستاخ ہونے کے سلسلہ میں شیعوں سے ملتا جلتا ہے اور صحابہؓ کو معیار حق ہونے کا منکر ہے دین کو مجروح کرنا اس فرقہ کا مقصد ہے اور پھر اس مقصد کی تکمیل کے لئے انہوں نے نہایت ناپسندیدہ راہیں اختیار کی ہیں۔ جب صحابہؓ کو مجروح کیا جائیگا تو سارا دین ہم کو صحابہؓ کے واسطے سے پہونچا ہے تو پھر سارے دین کے اوپر سے اعتبار اٹھ جاتا ہے، جس سے سیدھے سادے مسلمان اس کی دلفریب زہر بھری ہوئی عبارات دیکھ کر دھوکہ کھا جاتے ہیں اور اس جماعت کو پہچاننے کے لئے بس یہ بات کافی ہے کہ اس کا مقصد صحابہؓ اور سلف کے اوپر سے اعتماد اٹھانا ہے اور دین کی حقیقت وہ ہے جسکو ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے۔ اور ساری امت نہ قرآن کو سمجھ سکی اور نہ احادیث کو، نہ قرآن کو وہ سمجھے جو اس کے مخاطبین اولین ہیں بس اسکو صرف ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے جب اس جماعت کے لٹریچر کو دیکھا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ فرق ضالہ سابقہ کا کشکول مرکب ہے، کوئی بات شیعہ کی اور کوئی خوارج کی اور کوئی معتزلہ کی اور کوئی کسی دوسرے فرقہ کی ہے۔ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو اس جماعت کے دجل و فریب سے محفوظ رکھے۔

حق راستہ وہی ہے جس پر اسلاف چلتے ہوئے آئے ہیں۔

ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال عليه السلام ابوبكرٌ في الجنة وعمرٌ في الجنة وعثمانٌ في الجنة وعليٌّ في الجنة وطلحةُ في الجنة وزبيرٌ في الجنة وعبدُ الرحمن بن عوف في الجنة وسعدُ بن ابي وقاص في الجنة وسعيدُ بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة۔

ترجمہ اور ہم گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دس حضرات کیلئے جنکو نبی علیہ السلام نے خوشخبری دی اس حیثیت سے کہ آپ نے فرمایا کہ ابوبکرؓ جنت میں ہیں اور عمرؓ جنت میں ہیں اور عثمانؓ جنت میں ہیں اور علیؓ جنت میں ہیں اور ابو طلحہؓ جنت میں ہیں اور زبیرؓ جنت میں ہیں اور عبدالرحمن بن عوفؓ جنت میں ہیں اور سعد بن ابی وقاصؓ جنت میں ہیں اور سعیدؓ بن زید جنت میں ہیں اور ابو عبیدہؓ بن الجراح جنت میں ہیں اور ایسے ہی ہم جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہؓ کے لیے اور حسنؓ اور حسینؓ کے لئے اس وجہ سے کہ حدیث صحیح میں وارد ہے کہ فاطمہؓ جنتی عورتوں کی سردار ہیں اور حسنؓ اور حسینؓ جنتی نوجوانوں کے سردار ہیں۔

تشریح مطلب عبارت کا واضح ہے اور حدیث مذکور ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ میں ہے۔ دوسری حدیث ترمذی کی میں ہے۔ فاطمہ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ چونکہ اللہ نے ان کو اور ان کے محبین کو آگ سے چھٹکارا دیدیا ہے اسلئے فاطمہ نام رکھا گیا ہے۔

تنبیہ (۱):۔ عشرہ مبشرہ کے حالات پر متعدد رسائل موجود ہیں اور ایسے ہی احوال فاطمہؓ اور حسن اور حسینؓ معروف و مشہور ہیں۔ ان مذکورہ حضرات کے علاوہ دیگر حضرات کے لئے بھی جنت کی بشارت وارد ہوئی ہے جیسے حضرت خدیجۃ الکبریٰ اور دانیہؓ اور حمزہؓ، عباسؓ، جعفر طیارؓ، ام سلیم انصاریہؓ، حضرت بلالؓ مؤذن، سعدؓ بن معاذ، عبداللہ بن سلامؓ، عمار بن یاسر، سلمان فارسیؓ، ثابت بن قیسؓ بن شماس، صہیبؓ۔ عشرہ مبشرہ کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی یا تو اس وجہ سے کہ ان کا تذکرہ ایک حدیث میں یکجا ہے یا اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر کی شان میں شیعہ گستاخ ہیں۔

تنبیہ (۲):۔ بعض حضرات نے یہ بحث چھیڑی ہے کہ عائشہؓ افضل ہیں یا فاطمہؓ۔ بعض حضرات نے فاطمہؓ کو حدیث مذکور کی وجہ سے افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے حدیث فضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید علی الطعام سے استدلال کرتے ہوئے حضرت عائشہؓ ہی کو افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے

مساوات کا قول اختیار کیا ہے اور بعض حضرات نے توقف اختیار کیا ہے۔

وَسَائِرُ الصَّحَابَةِ لَا يُذْكَرُونَ إِلَّا بِخَيْرٍ وَيُرْجَى لَهُمْ أَكْثَرُ مِمَّا يُرْجَى لِغَيْرِهِمْ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا نَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ وَالنَّارِ لِأَحَدٍ بِعَيْنِهِ بَلْ نَشْهَدُ بِأَنَّ الْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَالْكَافِرِيْنَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ

ترجمہ اور تمام صحابہ یاد نہیں کیے جائینگے مگر بھلائی کے ساتھ اور امید کی جاتی ہے ان کے لئے اس سے زیادہ جو امید کی جاتی ہے ان کے غیر کے لئے اور ہم گواہی نہیں دیں گے جنت اور دوزخ کی کسی معین شخص کے لئے بلکہ ہم گواہی دیں گے کہ مومنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار اہل جہنم میں سے ہیں

تشریح یعنی صحابہؓ کا ذکر خواہ کوئی بھی ہو بھلائی کے ساتھ کیا جائیگا اور ان کی برائی بیان کرنا یہ اہلسنت کا شیوہ نہیں ہے اور جن بعض صحابہؓ کے بعض افعال سے وسوسہ ہوتا ہے تو ان کو ان کی اجتہادی پر محمول کیا جائیگا بلکہ ان باتوں کا ذکر نہ کرنا افضل ہے تاکہ ضعیف الایمان لوگوں کیلئے وساوس کا سبب نہ ہو جائے اور حضرت مصنفؒ کی جو امید صحابہؓ کے متعلق ہے وہ کسی اور کے حق میں نہیں ہے بلکہ اصحاب بدر جن کی تعداد ۳۱۳ تھی اور اصحاب بیعۃ الرضوان جن کی تعداد ۱۴۰۰ تھی ان کے حق میں جنت کی بشارت وارد ہوئی ہے بلکہ زبان باری لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئک اعظم درجۃ من الذین انفقوا من بعد وقاتلوا وکلا وعد اللہ الحسنی میں فتح مکہ سے پہلے اور بعد میں خرچ کرنے والے اور جہاد کرنے والوں کے حق میں تعریف رسالت ہے نیز حدیث میں ہے لا تمس النار مسلما رآنی (ترمذی) نیز کسی معین شخص کے بارے میں جنت یا دوزخ کی گواہی نہیں دی جا سکتی البتہ یوں کہنے میں کچھ مضائقہ نہیں کہ جنتی اہل ایمان ہیں اور دوزخی اہل کفر ہیں۔

وَنَرَى الْمَسْحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ لِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ لٰكِنَّهُ بِالْخَبَرِ الْمَشْهُوْرِ وَسُئِلَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِيْ طَالِبٍ عَنِ الْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقَالَ جَعَلَ رَسُوْلُ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ رَخَّصَ لَنَا فِيْ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ وَلَيَالِيْهِنَّ وَلِلْمُقِيْمِ يَوْمًا وَلَيْلَةً إِذَا تَطَهَّرَ فَلَبِسَ خُفَّيْهِ أَنْ نَمْسَحَ عَلَيْهِمَا

ترجمہ اور ہم سفر اور حضر میں خفین پر مسح کو جائز سمجھتے ہیں اس لئے کہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن وہ خبر مشہور کی وجہ سے ہے اور علی بن ابی طالبؓ سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا

گیا تو انھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدت مقرر کی مسافر کیلئے تین دن اور تین راتوں کی اور مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات کی اور ابوبکرؓ نے آنحضرت ﷺ سے روایت کیا کہ آپ نے مسافر کیلئے تین دن اور تین رات کی اجازت دی اور مقیم کیلئے ایک دن اور ایک رات کی جبکہ اس نے طہارت کرکے اپنے موزے پہنے ہوں ان پر مسح کرنے کی۔

تشریح مسح علی الخفین اہل سنت کی خصوصیت ہے روافض بعض شیعہ اسلئے عنوان دیا جاتا ہے کہ ایک موزہ پر مسح جائز نہیں ہے اور چونکہ خفین میں حکم کے اندر خفت اور سہولت ہے اس وجہ سے اسکو خف کے نام سے موسوم کیا گیا ہے مسح علی الخفین جائز ہے یہ رخصت ہے اور عزیمت غسل رجلین ہے بقول صاحب ہدایہ جو اسکو جائز کہے اور بجائے مسح کے غسل کرے تو ماجور ہوگا اور بعض حضرات کے نزدیک مسح غسل سے افضل ہے روافض اور خوارج کا اس کے اندر اختلاف ہے ایکی دل شکنی اگر مقصود ہو تو افضل ہے اور بقول مشہور اس کا ثبوت احادیث مشہورہ سے ہے اس لئے اس کا منکر بدعتی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ اس کا ثبوت بالاجماع ہے اور بعد انقضی دورہ کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں رہ ورجوعا ثابت ہے۔ ساتھ ہی اور صحابہؓ میں سے بعض حضرات کی جانب یہ منسوب ہے کہ وہ مسح علی الخفین کے جواز کے قائل نہیں تھے ان سب حضرات کا رجوع ثابت ہے جیسے ابن عباسؓ، ابو ہریرہؓ اور عائشہؓ اور بقول شامیؒ ابن عمرؓ سے اس کا ثبوت تواتر سے ہے اور جب اس کا ثبوت تواتر سے ہوا تو پھر اسکے منکر کی تکفیر کردی جائے گی مگر یہ بات رحمت ہے منکر مسح علی الخفین کی تکفیر منقول نہیں بلکہ منقول ہے کہ مجھے ایسے شخص پر کفر کا خوف ہے جو مسح علی الخفین کے جواز کا قائل نہ ہو اسلئے کہ جو آثار اس سلسلے میں وارد ہیں وہ بحد تواتر ہیں پھر مسافر تین دن اور تین رات تک مسح کرسکتا ہے اور مقیم ایک دن اور ایک رات تک اور مدت کا آغاز اس وقت سے ہوگا کہ جب اس نے موزہ بعد طہارت پہنا ہو خواہ مکمل وضو کرکے یا فقط پیر پہلے دھولے اور موزہ پہن لیا پھر وضو کی تکمیل کرلی تو بھی درست ہے اب جب وضو سے فارغ ہو گیا اور جس وقت اس کو حدث لاحق ہوگا اس وقت سے تین دن اور تین رات یا ایک دن اور ایک رات تک حسب بیان سابق مسح کرے گا بالفاظ دیگر جب موزہ نے اپنا کام شروع کیا ہے اسی وقت سے مدت کا آغاز ہوگا۔ شامی صفحہ ... پر اس کی تفصیلات موجود ہیں۔ حدیث اول یعنی حدیث علی مسلم، ابن ماجہ، نسائی میں ہے۔ اور دوسری حدیث صحیح ابن خزیمہ میں ہے مگر اس روایت کو مصنفؒ نے ابوبکرؓ کی روایت بتائی ہے حالانکہ یہ ابوبکرہؓ کی روایت ہے ناسخین نے "ہ" کو حذف کردیا جس سے حضرت ابوبکر صدیقؓ کا گمان ہونے لگا۔

وقال الحسن البصری ادرکت سبعین نفرا من الصحابة یرون المسح علی الخفین ولہذا قال ابو حنیفة ما قلت بالمسح علی الخفین حتی جاءنی فیہ مثل ضوء النہار وقال الکرخی اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین لان الآثار التی جاءت فیہ فی حیز التواتر

وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من أهل البدعة حتى سئل أنس بن مالك رضي الله عنه عن السنة والجماعة فقال أن تحب الشيخين ولا تطعن في الختنين وتمسح على الخفين۔

ترجمہ اور حسن بصری نے فرمایا کہ میں نے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ میں مسح کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ اس کا جواز دن کے اجالے کی طرح میرے سامنے آگیا۔ اور کرخی نے کہا ہے کہ جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے مجھے اس پر کفر کا اندیشہ ہے اس لیے کہ جو آثار اس باب میں ہیں وہ حد تواتر میں ہیں اور حاصل کلام جو مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالک سے سنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ تو شیخین کی محبت کرے اور ختنین کی شان میں طعن نہ کرے اور خفین پر مسح کرے۔

تشریح یعنی حسن بصری کا قول ہے کہ میں نے ستر صحابہ کو دیکھا ہے کہ وہ سب مسح علی الخفین کے جواز کے قائل تھے اس وقت یہ دوران رائے ہے۔ غور ہو کہ بعض علماء الدین ہے کہ یہ روایت سے ماثور ہو مگر ناسخین کے تصرف سے ایک راوی حذف ہو گیا ہو، امام نووی کے زمان سے یہ انہوں نے شرح مسلم میں کہا ہے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں قال الحسن البصري حدثني سبعون من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يمسح على الخفين۔

امام ابو حنیفہ کا فرمان واضح ہے اور امام کرخی کا فرمان واضح ہے یعنی امام کرخی نے یقین کے ساتھ کفر کا فتوی نہیں دیا کیونکہ انہوں نے ان روایات کو حد تواتر میں کہا مگر تواتر کا یقین نہیں ہوا قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے حفاظ حدیث کی ایک جماعت نے ان کے تواتر کا دعوی کیا ہے اور بعض حضرات نے اس کی روایات کو جمع کیا تو اسی سے تجاوز پایا جن میں عشرہ مبشرہ بھی ہیں اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مسح علی الخفین کا منکر کافر ہے انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے تین چیزوں کی نشان دہی فرمائی (۱) شیخین سے محبت کرنا (۲) ختنین کی عزت کرنا (۳) مسح علی الخفین کرنا۔ ان صفات ثلاثہ میں ابو حنیفہ سے منقول ہے أفضل الشيخين وأحب الختنين وأرى المسح على الخفين۔

تنبیہ :- اہل سنت والجماعت کی یہ تین ہی علامات نہیں ہیں بلکہ اور بہت سی علامات ہیں مگر خصوصیت سے ذکر کرنا معترضین کے تصور کو نابود کرنے کی وجہ سے ہے۔

ولا نحرم نبيذ التمر وهو أن ينبذ تمر أو زبيب في الماء فيجعل في إناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع وكان النهي عن ذلك في بدء الإسلام لما كانت الجرار أواني الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد أهل السنة خلافا للروافض وهذا

بخلاف ما اذا اشتد وصار مسكرًا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة.

ترجمہ اور ہم نبیذ تمر کو حرام قرار نہیں دیتے اور وہ یہ ہے کہ پانی میں چھوارے یا کشمش ڈالدی جائے پھر وہ پانی مٹی کے برتن میں کر دیا جائے تو اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسے شراب تو ہیں گویا کہ اس سے ابتداء اسلام میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا تو اس کی عدم تحریم اہل سنت کے مطابق ہے اس میں روافض کا اختلاف ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ وہ گاڑھی ہو جائے اور مسکر ہو جائے اس لئے اس میں قلیل و کثیر کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے جس کی طرف اکثر اہلسنت گئے ہیں۔

تشریح خمر بالکل قطعی حرام ہے اور ایسے ہی غیر خمر دیگر شراب بھی حرام ہے جبکہ وہ مسکر ہو نبیذ تمر جس میں بحث ہے اس سے وہ نبیذ مراد ہے جو چھوارے یا کشمش پانی میں ڈالدی جائے اور اس میں اشتداد اور سکر پیدا نہ ہوا ہو بلکہ کچھ تھوڑی سی تیزی پیدا ہو گئی ہو تو ابھی اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور جب سکر و اشتداد پیدا ہو جائے تو یہ حرام ہے یعنی وہ نبیذ تمر جس سے روایت مرجوع عنہا کے مطابق وضو جائز ہے اس کے بارے میں گفتگو ہے اگرچہ حنفیہ کا فتوی عدم جواز وضو کا ہے بلکہ اگر اس کے علاوہ کوئی پانی نہ ملے تو فتوی یہ ہے کہ پہلے تیمم کرے پھر اس سے وضو کرے۔ شامی وغیرہ میں اس پر تفصیل گفتگو کی گئی ہے۔ اور شارح فرماتے ہیں کہ نبیذ تمر کی حرمت شاید اس زمانہ میں تھی جبکہ اسلام کے عہد کا ابتدائی زمانہ تھا تاکہ خمر کی محبت قلوب سے بالکل نکل جائے جب مقصود حاصل ہو گیا تو پھر یہ حرمت منسوخ ہو گئی۔ چونکہ اس مسئلہ میں روافض کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو یہاں بیان کر دیا ہے۔ والتفصیل احسن۔

ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مامورون بتبليغ الاحكام وارشاد الانام بعد الاتصاف بكمالات الاولياء فما نقل عن بعض الكرامية من جواز كون الولي افضل من النبي كفر وضلال نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي ليس بنبي.

ترجمہ اور کوئی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں سوء خاتمہ کے خوف سے مامون ہیں وحی اور مشاہدۂ ملک (فرشتہ) سے مکرم ہیں احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی کے مامور ہیں اولیاء کے کمالات سے متصف ہونے کے بعد تو جو بعض کرامیہ سے منقول ہے یعنی ولی کے افضل ہونے کا جواز نبی سے یہ کفر و ضلال ہے ہاں کبھی اس میں تردد واقع ہوتا ہے کہ مرتبۂ نبوت افضل ہے یا مرتبۂ

ولایت اس بات کے نقطہ نظر سے ہوتی ہے کہ نبی دونوں مرتبوں سے متصف ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

تشریح مصنفؒ نے فرمایا کہ ولی نبی کے درجہ کو نہیں پہونچ سکتا، نبی کو جو قرب خداوندی حاصل ہوتا ہے وہ ولی کو حاصل نہیں ہو سکتا اسلئے کہ انبیاء کی شان عظیم ہے وہ معصوم ہیں سوء خاتمہ کے اندیشہ سے مامون ہیں بخلاف اولیاء کے اسلئے کہ بہت سے اولیاء ایسے بھی ہوتے ہیں جنکو شیطان نے گمراہ کر دیا جیسے بلعم بن باعور اور برصیصا راہب جن کا تذکرہ پہلے بھی آچکا ہے بلا عبرت کیواسطے شیطان کافی ہے کہ اتنے قرب کے باوجود گمراہ ہوگیا اسیلئے یہیں سے بات واضح ہوگئی کہ نبی اور ولی کے درمیان زمین آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے پھر انبیاء علیہم السلام معصوم ہونے کے ساتھ ساتھ ان پر وحی نازل ہوتی ہے اور وہ ملک کو دیکھتے ہیں بخلاف اولیاء کے نیز انبیاء تبلیغ احکام کے مکلف رمامور ہیں اور چونکہ یہ بھی مسلم ہے کہ انبیاء نبوت سے پہلے ہی سے مرتبۂ ولایت سے علی سبیل الکمال متصف ہوتے ہیں لہٰذا جن کرامیہ نے یہ کہا کہ ولی نبی سے افضل ہے یہ کفر و جہالت ہے۔

تنبیہ (۱) :- مشاہدۂ ملک تو بعض اولیاء کو بھی ہوا ہے جیسے حضرت عمرؓ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کو دیکھا ہے اور عبداللہ بن عباسؓ نے بھی؟

جواب :- یہ نادر الوقوع ہے اور حضورؐ کے اتباع کی برکت ہے۔

سوال :- سامری نے حضرت جبرئیلؑ کو دیکھا تھا؟ **جواب** :- یہ روئیت مذموم ہے بخلاف روئیت نبی کے کہ وہ محمود ہے اور سامری کا قصہ اور حضرت جبرئیلؑ کو دیکھنا معروف و مشہور ہے۔

سوال :- اولیاء بھی مخلوق کی رہنمائی کرتے ہیں؟ **جواب** :- ارشاد ولی نبی کے ارشاد کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے بلکہ ولی کو خود رشد حاصل ہے ارشاد نبوی کی برکت سے اور ولی میں کمال پیدا ہوا ہے فیضان نبوی سے۔

تنبیہ (۲) :- شارحؒ نے کرامیہ کے کفر کی جو دلیل پیش کی ہے وہ کفر کو مستلزم نہیں البتہ اگر شارحؒ اجماع سے استدلال کرتے یا یوں کہتے کہ نبی کی فضیلت متواتر روایات و آیت میں ہے تو پھر کفر کا حکم درست ہوتا۔

تنبیہ (۳) :- شارحؒ نے بعد میں کہا ہے کہ نبی ولی بھی ہوتا ہے اور نبی اس ولی سے یقیناً افضل بھی ہوتا ہے جو نبی نہ ہو لیکن اس میں تردد ہوتا ہے کہ مرتبۂ ولایت عمدہ ہے یا مرتبۂ نبوت۔ بعض صوفیاء کرام نے بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ آنحضرتؐ کی ولایت آپکی نبوت سے افضل ہے (۱) اسلئے کہ ولایت کا حاصل اللہ کی جانب توجہ ہے اور نبوت خالق و مخلوق کے درمیان سفارت ہے (۲) نبوت کا تصرف موت سے منقطع ہوجاتا ہے اور تصرف ولایت موت کے بعد بھی برقرار رہتا ہے کیونکہ اولیاء کے کمالات ولایت نبوی کے آثار ہیں جن کا ظہور آپکی وفات کے بعد ہو رہا ہے (۳) ولایت کا کمال باطنی ہے اور نبوت کا کمال ظاہری ہے اور کمال

تشریح جب تک بندہ کے اندر عقل و شعور باقی ہے گا تو وہ احکام شرعیہ کا مکلف رہے گا کوئی مرتبہ بھی ایسا نہیں ہے کہ بندہ ہوش کے برقرار رہتے ہوئے احکام شرعیہ کا مکلف نہ رہے اسلئے احکام شرعیہ کی تکلیف سب کے حق میں عام ہے۔ ایک فرقہ ہے جو محرمات کو مباح و جائز قرار دیتا ہے یعنی زنا اور شراب وغیرہ کو مباح کہتا ہے اسی وجہ سے اس فرقہ کو اباحیہ یا اباحیین کہا گیا ہے۔ اس جاہل فرقہ کا عقیدہ ہے کہ جب بندہ پر محبت الٰہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل صاف شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان رچ جائے تو اب وہ امر و نہی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا بھی صدور ہو جائے تو اللہ تعالیٰ اسکو جہنم میں داخل نہیں کرے گا۔ فرقہ مرجیہ کا مسلک بھی اسی سے ملتا جلتا ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت مضر نہیں ہے جیسا کہ کفر کے ساتھ کوئی اطاعت مفید نہیں ہے۔

لطیفہ:۔ حضرت جنید بغدادیؒ سے پوچھا گیا کہ ایک قوم کہتی ہے کہ وصول کے بعد تکالیف شرعیہ ساقط ہو جاتی ہیں اور تکالیف تو وصول کا ذریعہ ہیں اور وصول ہمکو حاصل ہو گیا تو آپ نے جواب دیا ٹھیک ہے ان لوگوں کو وصول تو ہوا مگر جہنم کی جانب وصول ہوا ہے اور جو شخص چوری کرتا ہے اور زنا کرتا ہے وہ اس سے بہتر ہے جو ان کو حلال سمجھتا ہے اور اگر میں ہزار سال تک بھی زندہ رہوں تو اپنے اوراد میں سے کچھ بھی کم نہیں کروں گا مگر یہ کہ عذر شرعی لاحق ہو جائے کذا فی الیواقیت والجواہر للعلامۃ الشعرانیؒ۔ اباحیین میں سے بعض کا قول یہ ہے کہ جب بندہ مذکورہ مقام پر پہنچ جاتا ہے تو عبادات ظاہرہ اس سے ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت کمالات میں غور و خوض کرنا ہوتا ہے۔ یہ قول کھلا ہوا کفر و ضلال ہے کیونکہ اس میں نصوص قطعیہ اور اجماع کا انکار ہے اسی وجہ سے امام غزالیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے شخص کو قتل کرنا سو کافروں کے قتل کرنے سے بہتر ہے اور ان جاہلوں نے استدلال کیا ہے فرمان باری "واعبد ربک حتی یاتیک الیقین" یعنی یقین کے حصول تک عبادت کر۔ اور جب یقین حاصل ہو جائے تو اب عبادت کی تکلیف ساقط ہو گئی حالانکہ باجماع مفسرین یقین سے موت مراد ہے اور موت سے تکالیف شرعیہ ساقط ہو جاتی ہیں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے فرمان باری "واوصانی بالصلوٰۃ والزکوٰۃ ما دمت حیا"۔

شارح فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کامل الایمان اور اللہ سے سب سے زیادہ محبت کرنیوالے حضرات انبیاء علیہم السلام ہیں اور ان سب میں فائق حبیب اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں حالانکہ وہ برابر تا حیات احکام شرعیہ کے مکلف رہتے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو عتاب ہوتا ہے اور آپ کو معلوم ہے کہ آنحضرتؐ کے لئے ہر نماز کیواسطے وضو فرض تھا اور تہجد کی نماز فرض تھی اور صوم وصال آپ کے لئے جائز اور امت کے لئے جائز نہیں۔

اس کے بعد شارح نے فریق مخالف کی جانب سے ایک حدیث پیش کی "اذا احب اللہ عبدا لم یضرہ ذنب"۔ یعنی جب اللہ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں کرتا۔ لہٰذا ہمارا مقصود ثابت ہے شارح نے جواب دیا کہ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اس بندہ کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اس

گناہوں کا صدور نہیں ہوتا اور جب ارتکاب نہیں ہوا تو اس کے خطرے سے بھی بچ گیا۔

تنبیہ ۱: اس حدیث کی تخریج نہیں ملی اور مسند احمد کی روایت جو اس کے ہم معنی یہاں بیان کی جاتی ہے تو دونوں کا توافق محل تامل ہے۔

تنبیہ ۲: آج کل بھی کچھ لوگ ہیں جو اپنے کو ارباب ارشاد گردانتے ہیں اور نماز روزہ کی اسلئے پابندی نہیں کرتے کہ اب ہم وصول کے مقام پر پہونچ گئے ہیں اب ہماری عبادت تفکر ہے جیسے ایسے حضرات سے میری ملاقات ہوئی تو انھوں نے کہا کہ ہم کو منجانب اللہ ترک صوم وصلوٰۃ کا حکم ملا ہے میں نے جواب میں کہا کہ اگر اللہ کی جانب سے ترک صلوٰۃ کا حکم ملتا تو حضور کو ملتا یہ حکم یقیناً شیطان کی طرف سے ہے۔ فتدبر۔

وَالنُّصُوْصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تُحْمَلُ عَلٰى ظَوَاهِرِهَا مَا لَمْ يُصْرَفْ عَنْهَا دَلِيْلٌ قَطْعِيٌّ كَالْآيَاتِ الَّتِيْ تُشْعِرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَالْجِسْمِيَّةِ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لَا يُقَالُ هٰذِهِ لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوْصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّا نَقُوْلُ الْمُرَادُ بِالنُّصُوْصِ هٰهُنَا لَيْسَ مَا يُقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُفَسَّرَ وَالْمُحْكَمَ بَلْ مَا يَعُمُّ أَقْسَامَ النَّظْمِ عَلٰى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ۔

ترجمہ: اور کتاب وسنت کے نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہوں گے جب تک کہ ظواہر سے کوئی دلیل قطعی نہ پھیرے جیسے وہ آیات جو اپنے ظواہر کے اعتبار سے جہت اور جسمیت اور اس کے مثل کی جانب مشعر ہیں۔ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ آیات نصوص میں سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ نصوص سے مراد یہاں وہ نہیں ہے جو ظاہر اور مفسر اور محکم کا مقابل ہے بلکہ جو تمام اقسام نظم کو عام ہے جیسا کہ یہی متعارف ہے۔

تشریح: مصنف فرمانا چاہتے ہیں کہ قرآن وحدیث کے وہ معنی لئے جائیں گے جو باعتبار وضع لغوی کے عرب میں شائع ہیں اور جو باعتبار وضع شرعی کے اسلام میں مشہور ہیں یعنی ان کو ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائیگا ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظاہر سے پھیرنے والی ہو تو پھر ظاہر سے پھیر دیا جائیگا ورنہ ظواہر پر محمول کیا جائیگا اور ظاہر سے پھیرنے والی دلیل خواہ عقلی ہو یا اجماع ہو یا کوئی نص قطعی ہو جیسے الرحمن علی العرش استوی، اور جیسے ید اللہ فوق ایدیھم، اور جیسے وجاء ربک والملک صفا صفا، تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے پھیرنے پر دلیل قطعی موجود ہے کیونکہ ان آیات سے بظاہر جہت اور جسمیت ظاہر ہوتی ہے حالانکہ جہت اور جسمیت وجوب ذاتی کے منافی ہیں اسلئے ان کو ظاہر سے پھیر دیا جائیگا صفات کے بیان میں اس پر مفصل گفتگو گذر چکی ہے۔

سوال: نص تو اسکو کہتے ہیں جو ظاہر المراد ہو اور کلام اسی مراد کیلئے مسوق ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں سب متشابہات میں سے ہیں لہٰذا پھر انکو نص کہنا کیسے صحیح ہے؟

تنبیہ: باطنیہ باطنی کی جمع ہے۔ یہ ایک فرقہ ہے جو ظاہر میں رافضی ہے اور ان کے باطن میں کفر چھپا ہوا ہے اور ان کا مقصود اسلام کا ابطال ہے اور اس فرقہ کی اصل مجوس فارس کی اختراعات ہیں صحابہ کے جہاد سے جب انکی سلطنت ختم ہو گئی تو انھوں نے بظاہر اسلام میں داخل ہو کر لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور عجیب عجیب فتنے پھیلائے۔ اس فرقہ کو ملاحدہ اور باطنیہ کہا جاتا ہے اور اسی کو اسمٰعیلیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اسمٰعیل بن جعفر صادق کی امامت ثابت کرتے ہیں۔ اور انھیں کا نام قرامطہ ہے حمدان کی نسبت سے جو قرمط کے نام سے مشہور تھا اور اس کا نام خرمیہ ہے کیونکہ محارم کو مباح قرار دیتے ہیں اور انھیں کا نام سبعیہ ہے کیونکہ سات رسول ہیں آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور مہدی۔ اور اس کا نام بابکیہ ہے اسلئے کہ بابک باذ بیجان ان کا رئیس گذرا ہے اور اس کا نام محمرہ ہے کیوں کہ یہ بابک کے زمانہ میں سرخ لباس پہنتے تھے۔

وأما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص على ظواهرها ومع ذلك فيها اشارات خفية الى دقائق تنكشف على ارباب السلوك يمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان۔

ترجمہ: اور بہرحال وہ جس کی جانب بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظواہر پر محمول ہیں اور اسکے باوجود ان میں اشارات خفیہ ہیں ایسے دقائق کی جانب جو ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد ہیں تطبیق ممکن ہے تو یہ تو کمال دین اور محض عرفان کی بات ہے۔

تشریح: درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ الحاد ہے تو پھر بعض صوفیاء کرام سے بھی اس قسم کے معانی منقول ہیں تو پھر ان کو بھی ملحد کہا جائے؟

شارح جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں طریقوں کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔ اول میں ظواہر کا بالکلیہ ترک ہے جس کے کفر ہونے میں کلام نہیں اور ثانی میں ظواہر کے ساتھ کچھ ایسے دقائق و حقائق خفیہ کی جانب نشاندہی کی جاتی ہے جو ظاہر کے خلاف نہیں ہے تو یہ کمال ایمانی کی بات ہے اور خالص عرفان کی بات ہے جیسے صاحب فتوحات مکیہ وغیرہ نے یہ طرز اختیار فرمایا ہے۔ اور حضرت تھانویؒ نے تفسیر بیان القرآن کے حاشیہ میں ان دقائق کی جانب رہنمائی فرمائی ہے الغرض اول طریقہ مذموم اور ثانی محمود ہے۔

ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة

سے نکاح، شراب، مردار وغیرہ بلا ضرورت کے ان کے استعمال کو جائز سمجھا کفر ہے۔ اور اگر حرام سمجھتا ہے مگر انکو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے۔ اور نبیذ تمر جب تک وہ حد سکر کو نہ پہونچے جیسا کہ کل کے حق میں گذرا ہے تو حلال ہے اور جب حد سکر کو پہنچ جائے تو حرام ہے۔ اور جو حد سکر تک پہونچنے کے باوجود اسکو حلال جانے وہ کافر ہے۔ اگر کسی نے اپنا سامان رواج دینے کے لئے یا گاہک کو اس کے خریدنے پر ابھارنے کیلئے یا بربناء عدم علم حرمت کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو چونکہ یہاں درحقیقت تکذیب نہیں پائی گئی اسلئے اس کی تکفیر نہ ہوگی۔

قولہ تمنّی ان لا یکون الخمر حرامًا او لا یکون صوم رمضان فرضًا لما یشق علیہ لا یکفر بخلاف ما اذا تمنّی ان لا یحرم الزنا وقتل النفس بغیر حق فانہ یکفر لان حرمۃ ھذہ ثابتۃ فی جمیع الادیان موافقۃ للحکمۃ ومن اراد الخروج عن الحکمۃ فقد اراد ان یحکم اللّٰہ تعالٰی بما لیس بحکمۃ وھذا جھل منہ بربہ تعالٰی۔

ترجمہ اور اگر اس نے تمنا کی کہ شراب حرام نہ ہوتی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہوتا اس وجہ سے کہ اسپر شاق گذرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا بخلاف اس کے جبکہ تمنا کرے کہ زنا حرام نہ ہوتی اور بغیر حق کے قتل نفس حرام نہ ہوتا تو وہ کافر ہوجائے گا اسلئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے حکمت کے موافق ہے اور جس نے خروج کا ارادہ کیا تو اس نے یہ ارادہ کیا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے جو حکمت نہیں ہے اور یہ اس کی جانب سے اپنے رب کے متعلق جہل ہے۔

تشریح یہاں یہ اصول ذہن نشین رکھئے کہ کچھ احکام تو ایسے ہیں جو تمام دینوں میں یکساں رہیں اسلئے حرمت زنا، حرمت قتل اور بعض ایسے ہیں کہ کسی دین میں ہیں اور کسی میں نہیں جیسے حرمت خمر اور فرضیت صیام رمضان، اب کوئی یہ تمنا کرتا ہے کہ یہ فرض چیز فرض نہ ہوتی یا یہ حرام چیز حرام نہ ہوتی تو اگر وہ چیز قسم اول سے تعلق رکھتی ہے تو اس تمنا کرنے والے کی تکفیر کر دی جائے گی کیونکہ جب یہ تمام ادیان میں ایسے ہی ہے تو حکمت الٰہی کا یہی تقاضہ ہے اور یہی عین حکمت ہے تو گویا اس نے یہ چاہا کہ خداوند قدوس کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں، اور ایسے احکام ہوں جن میں حکمت نہ ہو، جہل عظیم ہے، تو اس کی تکفیر کی جائے گی۔ اور اگر وہ احکام ایسے ہوں جو قسم ثانی سے تعلق رکھتے ہیں تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں، یا تو کہنے والا اس بنا پر کہہ رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر شاق گذرتی ہے یا لاپرواہی اور اس حکم کے ساتھ استہزاء و تہاون کی بنا پر کہہ رہا ہے اسے کاش خمر حرام نہ ہوتی یا ماہ رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے تو پہلی صورت میں تکفیر نہ ہوگی اور دوسری میں تکفیر کی جائے گی۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی فرماتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ جیسے حرام

کے حلال ہونے کی تمنا کرنا جو کسی زمانہ میں حلال اور کسی میں حرام ہے تو کفر نہیں ہے اور ایسے حرام کے حلال ہونے کی تمنا کرنا جو تمام زمانوں میں حرام ہے کفر ہے۔

تنبیہ:۔ ملا عصام فرماتے ہیں کہ شارح نے کفر کی جو دلیل بیان کی ہے "اذ فیہ جہل منہ بربہ" یہ محل نظر ہے کیونکہ تمنا محالات کی بھی ہوتی ہے۔ تو اگر اس نے تمنا کی حالانکہ جانتا ہے کہ اس شئ کا وجود محال ہے اور اللہ کا ایسا حکم کرنا محال ہے تو یہ جہل بربہ کہاں ہے۔ فتدبر۔

وذکر الامام السرخسی فی کتاب الحیض انہ لو استحل وطء امرأتہ الحائض یکفر وفی النوادر عن محمد انہ لا یکفر وھو الصحیح وفی استحلال اللواطۃ بامرأتہ لا یکفر علی الاصح۔

ترجمہ: اور امام سرخسی نے مبسوط کی کتاب الحیض میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی حائضہ بیوی کے ساتھ وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائیگا۔ اور امام محمد سے نوادر میں منقول ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے۔ اور اپنی بیوی کے ساتھ لواطت کو حلال جاننے میں اصح قول کے مطابق کافر نہ ہوگا۔

تشریح: یہاں شارح نے دو متعارض قول نقل کئے ہیں مبسوط کی روایت کے مطابق حالت حیض میں وطی کے حلال سمجھنے والے کو کافر کہا گیا ہے اور نوادر کی روایت کے مطابق کافر نہیں کہا گیا۔ ابن رستم نے کہا ہے کہ اگر یہ گمان کیا کہ یہ نہی تحریم کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر یہ بات جاننے کے باوجود کہ نہی مفید تحریم ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کفر ہے اور ابن رستم کا قول اعدل و انسب ہے۔ اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال جاننے والا کافر نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی حرمت حالت حیض کی وطی پر قیاس کرتے ہوئے ثابت ہے۔ اور وطی جائے گندگی ہے اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیث متواترہ سے ثابت نہیں اور اس باب میں جو احادیث مروی ہیں وہ ضعیف ہیں جیسا کہ علامہ سیوطی نے امام بخاری اور امام نسائی سے بہت سے ائمہ حدیث سے نقل کیا ہے اور بعض مجتہدین کا اس کے اندر اختلاف بھی ہے اگرچہ حلال کہنے والوں کا قول خطا ہے۔ مگر یہ اختلاف تخفیف کا موجب ہوگا اور اس کے مستحل کی تکفیر نہ کی جائے گی۔

تنبیہ: اس تقریر سے یہ شبہ بھی زائل ہو گیا جو اصول فقہ کی کتابوں میں کیا جاتا ہے کہ جب لواطت مذکورہ کی حرمت حدیث سے ثابت ہے تو اس کی حرمت کو قیاسی کہنا خلاف اصول ہوگا؟

جواب:۔ ظاہر ہے کہ احادیث اس باب میں ضعیف ہیں اسلئے قیاس کرنا درست ہے مسائل میں طلبہ بکثرت یہ سوال کیا کرتے ہیں۔ فتدبروا۔

ومن وصف اللہ تعالی بما لا یلیق بہ او سخر باسم من اسمائہ او بامر من اوامرہ او انکر

وَعده او وعیده یکفر وکذا لو تمنیٰ ان لا یکون نبی من الانبیاء علیٰ قصد استخفاف او عداوة وکذا لو ضحک علیٰ وجه الرضا ممن تکلم بالکفر۔

ترجمہ اور جس نے منسوب کیا اللہ کو ایسی صفت کے ساتھ جو اس کے لائق نہیں ہے یا اس کے اسماء میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکم میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے وعدہ اور وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر تمنا کی کہ انبیاء میں سے کوئی نبی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا) اور ایسے ہی ہنسا رضامندی کے طریقہ پر اس صورت میں کہ جس نے کلمہ کفر بولا ہو۔

تشریح اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کرنا جو شان الوہیت کے منافی ہو مثلاً جہل، عجز، کذب، زوجہ، ولد یا جہت وجسمیت تو اس کے کفر میں شک نہیں اور جیسے آجکل کچھ لوگوں نے تین طلاق کو ایک شمار کر کے مذاق بنا رکھا ہے، یہ حکم شریعت کے ساتھ مذاق ہے اور جس عورت کو اس کے شوہر نے تین طلاق دیدی ہوں بعض لوگ اسکو مشورہ دیتے ہیں کہ تو مرتد ہو جا پھر تجدید اسلام کر لینا اور اس سے نکاح کر لینا یہ شریعت کے حکم کا مذاق ہے اور حکم دینے والا اور مشورہ دینے والا سب کافر ہوں گے (نعوذ باللہ من ذلک) اور اگر کسی نے یہ سوچتے ہوئے کہا کہ انبیاء کی بعثت سے کوئی فائدہ نہیں یا نبی سے عداوت کی بنیاد پر کہتا ہے کہ کاش کوئی نبی نہ ہوتا تو یہ کافر ہے۔ مگر انبیاء کے عدم وجود کی تمنا مطلقاً کفر ہے چونکہ حکمت خداوندی کے تقاضہ کے خلاف ہے۔ ایسے ہی اگر کسی نے کلمہ کفر بولا اور یہ اسکو اچھا سمجھ کر اس پر ہنسا تو کافر ہے۔

تنبیہ۔ اگر کسی نے کلمہ کفر بولا اور سامع اس کو اچھا سمجھ کر نہیں ہنسا بلکہ بات اس نے اس انداز پر کہی کہ اس میں غرابت و ندرت ہے جس کی وجہ سے اضطراراً اسکو ہنسی آگئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

ولو جلس علیٰ مکان مرتفع وحوله جماعة یسئلونه مسائل ویضحکونه ویضربونه بالوسائد یکفرون جمیعاً۔

ترجمہ اور اگر ایسے ہی بیٹھا بلند جگہ پر اور اس کے ارد گرد ایک جماعت ہے جو اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور اس پر ہنستے ہیں، اور تکیے لے کے مارنے لگتے ہیں سب کافر ہو جائیں گے۔

تشریح یعنی اگر کسی بلند جگہ بیٹھ کر شریعت کا مذاق کرنے کی غرض سے اس سے مسائل پوچھتے ہیں اور ہنستے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے۔ یضربونه بالوسائد کا مطلب ہے

التوبۃ والعمل الصالح وعلی تقدیر الطاعۃ لا یأس من ان یخذلہ اللہ تعالیٰ فیکتسب المعاصی۔

ترجمہ یہ جواب دیا گیا کہ یہ ناامیدی اور بے خوفی نہیں ہے اس لئے کہ معتزلی عصیان کی تقدیر پر اس سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو توبہ اور عمل صالح کی توفیق دیدے اور طاعت کی تقدیر پر وہ اس سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو رسوا کر دے پس وہ معاصی کا مرتکب ہو جائے۔

تشریح شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اس سے معتزلی کی ناامیدی اور بے خوفی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ معتزلی بھی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جو گناہ کرتا رہا ہو تا ہے لہٰذا جو نافرمان ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو اللہ تعالیٰ توبہ کی توفیق دیدے اور وہ عمل صالح کرنے لگے تو ناامیدی کہاں رہی اور جو مطیع ہے اس میں یہ خطرہ برقرار ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنا دست حفاظت اٹھا لے اور وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے لہٰذا یاس ہے نہ امن جس سے کفر لازم ہو۔ دیگر تفصیل ہم اوپر عرض کر چکے ہیں۔

وبہذا یظہر الجواب لما قیل ان المعتزلی اذا ارتکب کبیرۃ لزم ان یصیر کافرا للیأس من رحمۃ اللہ ولاعتقادہ انہ لیس بمؤمن وذلک لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاق النار یستلزم الیأس وان اعتقاد عدم الایمان المفسر بمجموع التصدیق والاقرار والاعمال بناء علی انتفاء الاعمال یوجب الکفر ہذا۔

ترجمہ اور اس تقریر سے جواب ظاہر ہو جاتا ہے اس اعتراض کا جو کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا مرتکب ہو تو اس کا کافر ہونا لازم آئیگا۔ اس کے اللہ کی رحمت سے ناامید ہونے کی وجہ سے اور اس کے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ جواب کا ظہور اسلئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس کا استحقاق نار کا اعتقاد ناامیدی کو مستلزم ہے اور اسکے عدم ایمان کا اعتقاد رہا ایمان جس کی تفسیر کی گئی ہے تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعے سے بنا کرتے ہوئے اعمال کے انتفاء پر کفر کو واجب کرتا ہے اس کو محفوظ کر لو۔

تشریح اس کو شارح نے سائل کے کلام کو پورا کرنیکی غرض سے بیان کیا ہے ورنہ اس کا جواب گذر چکا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ ہماری گذشتہ تقریرات سے اس اعتراض کا جواب ہو گیا جو بعض حضرات نے کیا ہے کہ معتزلی جب کبیرہ کا مرتکب ہوگا تو وہ یقیناً اللہ کی رحمت سے ناامید ہوگا اور ناامیدی کفر ہے اور اس کا اعتقاد ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن نہیں ہے اور غیر مومن کی ناامیدی ظاہر ہے لہٰذا اب تو اسکو کافر کہنا چاہئے؟ شارح نے فرمایا کہ اگر وہ گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو تب بھی ناامیدی لازم نہیں آتی اسلئے کہ معتزلی اعتقاد رکھتا ہے کہ اگر ہم نے توبہ کر لی تو مستحق عذاب نہ ہو جائیگا اور اگر اسکو غیر مومن شمار

والمعدوم ليس بشيء إن أريد بالشيء الثابت المتحقق على ما ذهب إليه المحققون من أن الشيئية تساوق الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه إلا المعتزلة القائلون بأن المعدوم الممكن ثابت في الخارج وإن أريد أن المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشيء بأنه الموجود أو المعدوم أو ما يصلح أن يعلم ويخبر عنه فالمرجع إلى النقل وتتبع موارد الاستعمال.

ترجمہ اور معدوم شی نہیں ہے اگر ارادہ کیا جائے شی سے اس چیز کا جو ثابت و متحقق ہو جیسا کہ اسی جانب محققین گئے ہیں کہ شیئیت وجود اور ثبوت کے مرادف ہے اور عدم نفی کے مرادف ہے تو پھر یہ (معدوم کا شی نہ ہونا) ایک بدیہی حکم ہے جس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا، مگر معتزلہ نے جو قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر ارادہ کیا جائے کہ معدوم کا نام شی نہ رکھا جاتا تو یہ بحث لغوی ہے جو شی کی تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ (شی) موجود ہے یا معلوم یا جس کا معلوم و مخبر عنہ بننا ہو تو مرجع نقل اور موارد استعمال کی تتبع کیا جانا ہے۔

تشریح جہاں معتزلہ اور اشاعرہ کا بہت سے مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے ایک اختلاف معدوم کے متعلق بھی ہے پھر اس اختلاف کی دو شاخیں ہیں (۱) معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں (۲) معدوم کا نام شی ہے یا نہیں، پہلے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ معدوم خارج میں موجود نہیں ہے اور فلاسفہ بھی اشاعرہ سے اتفاق رائے رکھتے ہیں، معتزلہ کا خیال ہے کہ معدوم ممکن خارج میں موجود ہے ممتنع نہیں ہے۔ دوسرے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ عرف و لغت میں معدوم کا نام شی نہیں رکھا جاتا۔

اور معتزلہ کہتے ہیں کہ عرف و لغت میں معدوم کا نام شی رکھا جاتا ہے مصنف کے کلام میں دونوں شاخوں کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا کہ اگر یہ مراد ہے تو یوں ہے اور وہ ہے تو یوں ہے۔ شارح کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ وہ معدوم جو ممتنع الوجود ہے اس کے نفی محض ہونے پر اتفاق ہے اور اس کا نام نہ شی ہے اور نہ ذات اور رہا وہ معدوم جو فی الحال معدوم ہے مگر اس کا وجود و عدم دونوں ممکن ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے کہا۔ وہ معدوم وجود سے پہلے نفی محض ہے نہ شی ہے اور نہ ذات ہے، معتزلہ میں سے ابوالحسن بصری کا بھی یہی قول ہے اور جمہور معتزلہ کہتے ہیں کہ وجود و عدم کی دونوں حالتوں میں ماہیت نفس الامری ہے اور حقیقت موجودہ فی الخارج ہے۔

سوال:- پھر تو معتزلہ کے قول کے مطابق جملہ اشیاء قدیم ہو جائیں گی کیونکہ جو چیزیں اب پیدا ہوئی ہیں وہ ازل سے معدوم ممکن ہے جو ان کے نزدیک خارج میں موجود ہے لہٰذا اس کا ازلی ہونا ثابت ہو گیا اور ممکنات کا ازلی و قدیم ہونا باطل ہے کما لا یخفی؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت فی الخارج کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر آثار کا ترتب ہو اور

اور دوسری قسم وہ جس پر آثار کا ترتب نہ ہو، اور جو چیز خارج میں ازل سے موجود ہو ترتب آثار کے درجہ میں
تو وہ ازلی اور قدیم ہوگی اور جو چیز ازل سے خارج میں موجود ہے مگر ترتب آثار کے درجہ میں نہیں ہے تو
اس کو قدیم اور ازلی نہیں کہہ سکیں گے۔ لہٰذا اشیاء کا قدم لازم نہیں آیا۔ مگر معتزلہ کے اس جواب پر یہ اشکال
وارد ہوتا ہے کہ شیٔ کا خارج میں ثبوت بغیر ترتب آثار کے غیر معقول ہے بلکہ تقرر صرف ذہن ہی میں ہو سکتا ہے
جو کہ ذہنی چیز ہے جس کو موجود فی الخارج سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔

سوال: قرآن کی بعض آیات سے معتزلہ کی بات کو حق ہونا ثابت ہوتا ہے جیسے "انما امرہ اذا اراد شیئاً
ان یقول لہ کن فیکون" اس سے معلوم ہوا کہ ابھی وہ چیز معرض ظہور میں نہیں آئی موجود نہیں ہوئی اور اس
کو شیٔ سے تعبیر کیا جا رہا ہے اور جیسے فرمان باری ہے "ولا تقولن لشیء انی فاعل ذلک غداً الا ان یشاء
اللہ" یہاں بھی غیر موجود کو شیٔ سے تعبیر کیا گیا ہے؟

جواب: یہ استدلال کلمۃ حق ارید بہا الباطل کی قبیل سے ہے بلکہ دونوں آیتوں میں مجازاً باعتبار
ما یؤول الیہ معدوم پر جو شیٔ ہونے والی ہے شیٔ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ
علاقہ مایؤول الیہ ہے اور فرمان نبوی "من قتل قتیلاً فلہ سلبہ" بھی اسی قبیل سے ہے۔ شارح فرماتے ہیں
کہ مصنف کے قول "المعدوم لیس بشیء" سے کیا مراد ہے؟

اگر مراد یہ ہے کہ معدوم کو شیٔ نہیں کہتے بلکہ شیٔ اسی کو کہتے ہیں جو ثابت و متحقق ہو کیونکہ شیٔ، وجود اور ثبوت
الفاظ مترادفہ ہیں جیسا کہ اوائل کتاب میں شارح نے تصریح کی ہے تو اگر مصنف کی مراد اپنے کلام مذکور سے یہ
ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے تو مصنف کا یہ فرمان بدیہی ہے جس پر دلائل پیش کرنے کی حاجت نہیں ہے اور نہ اس
میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معتزلہ کے، وہ معدوم ممکن کو ثابت فی الخارج مانتے ہیں۔ اشاعرہ کی جانب سے
اس حکم بدیہی پر کچھ تنبیہات پیش کی گئی ہیں (۱) وجود اشاعرہ کے نزدیک عین ذات ہے تو وجود کا رفع ذات
کا رفع ہے تو پھر وجود کیسا (۲) وہ ذوات جو ہر طرف سے معدوم ہیں وہ معتزلہ کے نزدیک غیر متناہی ہیں تو
تو اگر ان کو خارج میں موجود مان لیا جائے تو تسلسل لازم آئیگا جو باطل ہے اور برہان تطبیق کے ذریعہ اس
تسلسل کو باطل کیا جائیگا لہٰذا معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قول مذکور باطل ہے (۳) اگر معدوم کو شیٔ کہتے ہوئے اس
کا وجود مان لیا جائے تو معتزلہ وجود کو حال سے تعبیر کرتے ہیں یعنی وہ نہ موجود ہے اور نہ معدوم ہے بلکہ بیچ میں ہے اور
ان کے نزدیک حال غیر مقدور ہوتا ہے تو پھر یہ خرابی لازم آئے گی کہ صانع عالم شیٔ پر قادر نہ ہو اور اس کا
موجِد نہ ہو۔ حالانکہ یہ نصوص قطعیہ کے خلاف ہے۔ ان وجوہات سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کا قول باطل ہے۔
باقی ان کے مستدلات مع جوابات ماقبل میں گذر چکے ہیں پھر شارح نے فرمایا کہ اگر مصنف کی مراد اپنے کلام
سے یہ ہو کہ معدوم اپنے کلام سے یہ ہو کہ معدوم کا باعتبار لغت میں شیٔ نہیں کہا جاتا تو پھر یہ اختلاف
شیٔ کی تفسیر پر مبنی ہے جس کا فیصلہ نقل سے ہوگا اور نحویوں اور لغویوں کے کلام کے تتبع سے ہوگا لا عقلاً

مثلاً اللہم اجعلنی ربین ابلی۔ مگر استعمال نہ کرے یعنی دعاء مانگی اور اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو یوں نہ کہنا چاہیے کہ میں نے دعا مانگی تھی اور قبول نہیں ہوئی اور قبولیت دعاء کے مختلف رنگ ہیں کبھی بعینہ وہی چیز مل جاتی ہے اور کبھی ملتی ہے مگر حکمت کا تقاضا تاخیر کا ہوتا ہے لہٰذا تاخیر سے پریشان نہ ہو جیسے حضرت موسیٰ و ہارون نے ہلاکت فرعون کی دعا مانگی انکو کہدیا گیا "قد اجیبت دعوتکما" حالانکہ اس کے چالیس سال کے بعد فرعون ہلاک ہوا کبھی اسکے علاوہ کچھ چیز اس کو مل جاتی ہے اور کبھی اس کی برکت سے اس کے اوپر سے شر کو دور کر دیا جاتا ہے اور کبھی اسکا ثواب یوم آخرت میں مل جاتا ہے کیونکہ مقتضاء حکمت یہی تھا تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقاۃ صفحہ ۔ تیسری دلیل: ان ربکم حیی کریم یستحیی من عبدہ اذا رفع یدیہ الیہ ان یردہما صفرا رواہ الترمذی وابو داؤد والبیہقی فی الدعوات الکبیر کذا فی المشکوٰۃ یعنی اللہ سے جب کوئی بندہ دعا کرتا ہے اور اس کے دربار میں ہاتھ پھیلاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو خالی ہاتھ کرتے ہوئے شرم آتی ہے۔ اور یہ اصول مسلم ہے کہ جو اسماء اللہ کے ایسے ہیں جو اپنے لغوی معنی کے لحاظ سے اس کے شایان شان نہیں تو وہاں ان کا مآل مراد ہوتا ہے تو حیا کا مآل ترک شئی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اس سلسلے میں حیا کرتے ہوئے ویسا معاملہ کرتے ہیں جو حیا کرتے ہیں۔ حتی قبیل کے وزن پر ہے وزن حی کے معنی ذو حیات کے ہیں اور یہ حیی ہے یعنی حیا والا

واعلم ان العمدۃ فی ذلک صدق النیۃ وخلوص الطویۃ وحضور القلب لقولہ علیہ السلام ادعوا اللہ وانتم موقنون بالاجابۃ واعلموا ان اللہ لا یستجیب الدعاء من قلب غافل لاہ۔

ترجمہ اور جان لو کہ عمدہ اجابت کے سلسلے میں نیت کا صدق اور دل کا خلوص اور قلب کا حضور ہے؛ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے "اللہ سے اس حال میں دعا مانگو کہ قبولیت کا یقین ہو۔ اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ ایسے دل سے دعاء قبول نہیں کرتا جو غافل یعنی لہو کرنے والا ہو۔

تشریح شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ قبولیت دعاء کے سلسلے میں شئی معتمد علیہ صدق نیت ہے یعنی عزم محکم کے ساتھ طلب اور درخواست ہو اور طویہ کا خلوص ہو، طویہ کے معنی دل کے ہیں یعنی اللہ کے ساتھ حسن ظن ہو اور قبولیت دعاء کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ خلوص طویہ سے مراد یہ ہو کہ اپنے باطن کو ان امور سے پاک و صاف کرے جو اللہ کے نزدیک غیر پسندیدہ ہیں اور حضور قلب کے ساتھ دعا کرے یعنی دل اس وقت غیر اللہ سے خالی ہو۔ دراصل یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے کہ بسا اوقات ہم دیکھتے ہیں کہ دعا کی جاتی ہے اور وہ قبول نہیں ہوتی حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "میں دعاء قبول کرتا ہوں" اور ایسے ہی اللہ کے رسول کا فرمان ہے کہ دعا قبول کی جاتی ہے حالانکہ بسا اوقات قبول نہیں ہوتی تو جواب دیا گیا۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ قبولیت دعاء کیلئے کچھ شرائط و آداب ہیں جنکو جزری نے حصن حصین کے شروع میں ذکر کیا ہے اور ایک مستقل تصنیف اس موضوع پر ہے "ہماری دعا کیوں قبول نہیں ہوتی" اس کے حرام

من قولہ ای بجوز عقلاً وان لم یقع فہو بعید بل الخلاف فی تجویز الشر عقلاً انما یقع الایقول بانہ مستقیل عقلاً ۔ زندگی گذاری
تشبیہا - قال انظرنی الی یوم یبعثون۔ قال انک من المنظرین - شیطان نے کہا کہ مہلت دیدو اس دن تک
کہ لوگ قبروں سے اٹھائے جائیں۔ تو فرمایا کہ تجھ کو مہلت دی گئی۔ بعض نے یہ جواب دیا کہ تو نے یہ درخواست کی کہ تو مجھے کر پہلے
سے طے شدہ ہے کہ تجھ کو مہلت دی جائے۔ جب حکمت الٰہیہ مقتضی ہوئی کہ حق تعالیٰ اپنی صفات کمالیہ
سے خصوصاً یہ عزت و جبروت کا مظاہرہ کرنے تو اس نے عالم کو پیدا کیا اور تخلیق عالم اور اس کے کل نظم و نسق سے
مقصود یہ ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور علم محیط وغیرہ صفات کی معرفت لوگوں کو حاصل ہو اسی معرفت الٰہیہ کو
آیت "وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون" میں بعض سلف کی تفسیر کے مطابق عبادت سے تعبیر فرمایا ہے
اور ظاہر ہے کہ تخلیق عالم سے یہ غرض جب ہی پوری ہو سکتی ہے کہ مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی صفت
و کمالات کا اظہار ہو اور یہ جب ہی ہو سکتا ہے کہ عالم میں مطیع و وفادار اور باغی و مجرم ہر قسم کی مخلوق موجود
ہو نیز اعلاء الشر کی ہو کہ اندرونی انداز مائی اور ان کے پیدائشی اختیار و قوت کے تمام وسائل استعمال کرنے کی آخری حد تک
مہلت و آزادی دی جائے پھر انجام کار حکومت الٰہیہ کا لشکر غالب ہو، دشمن اپنے کیفر کردار کو پہنچیں اور بعد
امتحان آخری کامیابی دشمنوں کے ہاتھ رہے اس کے بغیر کل صفات کمالیہ کے ظاہر ہونے کی کوئی صورت نہیں
پس خیر و شر اور منبع خیر و شر کا پیدا کرنا اسی حکمت سے ہے کہ جو غرض تخلیق عالم کی ہے یعنی صفات کمالیہ کا
مظہر ہو وہ بغیر اس کے پوری نہ ہو سکتی تھی۔ اسی لئے ضروری ہوا کہ صدر اکبر ابلیس لعین کو تو منبع شر ہے
پوری مہلت دی جائے کہ وہ تا قیامت اپنے قوی و وسائل کو پورے طور پر استعمال کرے لیکن یہ چیز ظاہر ہے
کہ براہ راست اس محیط کل اور قادر مطلق کے مقابلہ پر کچھ نہ تھی اس لئے ضروری ہوا کہ خدا کی طرف سے بطور
نیابت و خلافت ایک ایسی مخلوق مقابلہ پر لائی جائے جس سے ابلیس لعین کو آزادی کے ساتھ جنگ آزمائی کا
موقع مل سکے۔ "واجلب علیہم بخیلک ورجلک وشارکہم فی الاموال والاولاد وعدہم وما یعدہم الشیطان الا غرورا"
اور پھر جب تک کہ وہ مخلوق حق نیابت اور وظیفۂ خلافت ادا کرتی رہے خاص شاہی فوج (ملائکہ) سے اسکو
کمک پہونچائی جائے اور باوجود ضعف و قلت کے اپنے فضل و رحمت سے انجام کار دشمنوں کے مقابلہ میں
مظفر و منصور کیا جائے پس خوب سمجھ لو کہ یہ زمین ابلیس لعین اور آدم کا میدان جنگ ہے اور چونکہ پوری طرح
جان توڑ مقابلہ اس وقت ہو سکتا تھا کہ دونوں حریف ایک دوسرے سے خار کھائے ہوئے ہوں اس لئے
تکوینا یہ صورتیں ایسی پیش آگئیں جن سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی دشمنی جاگزیں ہو جائے۔
ابلیس آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کرنے کی بنا پر پیچھے رہ گیا اور آدم علیہ السلام کو ابلیس کی وسوسہ اندازی کے
باعث جنت سے علیحدہ ہونا پڑا ان واقعات سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی عداوت کی جڑ قائم ہو کر معرکہ
کا رزار گرم ہو گیا۔ واللہ اعلم سبحانک وبحمدک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔

وما اخبر به النبی علیہ السلام من اشراط الساعۃ ای من علاماتہا من خروج الدجال ودابۃ الارض ویاجوج وماجوج ونزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربہا فہو حق لانہا امور ممکنۃ اخبر بہا الصادق ۔

ترجمہ اور علامات قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے خبر دی ہے یعنی دجال کا خروج اور دابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا خروج اور آسمان سے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول اور سورج کا اپنے چھپنے کی جگہ سے نکلنا (یہ سب امور) حق ہیں اسلئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں (اور) مخبر صادق نے اس کی خبر دی ہے ۔

تشریح جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی پیشین گوئیاں فرمائی ہیں اور وہ یکے بعد دیگرے معرض وجود میں آرہی ہیں ایسے ہی وقوع قیامت حق ہے جو نصوص قطعیہ سے ثابت ہے ۔ تو آنحضرت نے قیامت کی کچھ علامات بھی ارشاد فرمائی ہیں جن میں سے بعض میں تقدم و تاخر ہے اور بعض کا آپس میں اتحاد زمانی ہے مصنف نے اپنے متن میں پانچ علامات کا ذکر فرمایا ہے (۱) خروج دجال (۲) خروج دابۃ الارض (۳) خروج یاجوج و ماجوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع ۔

پھر شارح نے دلیل دی کہ یہ سب امور ممکن ہیں محالات میں سے نہیں ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب امور ممکنہ کے بارے میں مخبر صادق خبر دے تو یہ ان کے برحق ہونے کی علامت ہے اسلئے ہمارا عقیدہ ہے کہ ان امور کی مخبر صادق نے خبر دی ہے اسلئے یہ سب امور حق ہیں اور ان پر ہمارا ایمان ہے ۔

تنبیہ :- اشراط، شرط کی جمع ہے بمعنی علامت اور ساعت یعنی قیامت ہے ۔ ساعت کے لغوی معنی ایک گھڑی کے ہیں تو قیامت کو ساعت یا تو اسلئے کہا گیا کہ یوم البعث اپنے طول کے باوجود اللہ کے نزدیک ساعت واحدہ کے مثل ہے یا اسلئے کہ بعث کا وقوع ساعت واحدہ میں ہو جائیگا اس لئے قیامت کو ساعت کہا گیا ہے ۔

قال حذیفۃ بن اسید الغفاری طلع النبی علیہ السلام علینا ونحن نتذاکر فقال ما تذاکرون قلنا نذکر الساعۃ قال انہا لن تقوم حتی تروا قبلہا عشر آیات فذکر الدخان والدجال والدابۃ وطلوع الشمس من مغربہا ونزول عیسیٰ بن مریم ویاجوج وماجوج وثلثۃ خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرۃ العرب وآخر ذلک نار تخرج من الیمن تطرد الناس الی محشرہم والاحادیث الصحاح فی ہذہ الاشراط کثیرۃ جدا وقد روی احادیث وآثار فی تفاصیلہا وکیفیاتہا فلتطلب من کتب التفسیر والسیر والتواریخ ۔

ترجمہ اور حذیفہ بن اسید غفاریؓ نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام ہم پر ظاہر ہوئے اور ہم آپس میں مذاکرہ کر رہے تھے

تو آپ نے فرمایا کس چیز کا تذکرہ کر رہے ہو تو ہم نے کہا قیامت کا ذکر کر رہے تھے تو آپ نے فرمایا کہ قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پہلے دس نشانیاں دیکھ لو، تو آپ نے دخان اور دجال اور دابہ اور سورج کے نکلنے کا اپنے غروب کی جگہ سے، اور نزول عیسیٰ ابن مریم اور خروج یاجوج وماجوج اور تین خسوف کا ایک خسف مشرق میں اور ایک مغرب میں اور ایک جزیرۂ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ جو یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو محشر کی جانب لے جائے گی کا ذکر فرمایا اور احادیث صحاح ان علامات کے سلسلہ میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلات وکیفیات کے سلسلہ میں بہت سی احادیث وآثار ہیں جن کو تفسیر اور سیر اور تواریخ کی کتابوں سے طلب کیا جائے

تشریح یہ حدیث مسلم شریف، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ میں ہے، مشکوٰۃ ص ۴۷۲ پر ہے۔ حدیث کے راوی حذیفہ بن اسید صحابی ہیں، غفاری قبیلہ عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ انکی وفات سنہ ۴۲ھ میں ہوئی۔ طلوع آفتاب حدیث جیسا کہ دوسری روایت میں ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی غرفۃ ونحن اسفل منہ فاطلع علینا الحدیث رواہ مسلم۔ تو آپ نے دس نشانیاں ارشاد فرمائیں (۱) دخان۔ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ دخان کیا چیز ہے؟ تو حضرت نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ یوم تاتی السماء بدخان مبین یغشی الناس دھواں ہوگا جو مشرق ومغرب میں پھیلا ہوا ہوگا جو چالیس روز تک رہے گا۔ مومن کو اس کی وجہ سے زکام جیسی کیفیت ہوگی اور کافر سکران کے مثل ہوگا، دھواں اس کے ناک سے اور کان سے اور دبر سے نکلے گا۔ رواہ محی السنۃ فی المعالم۔ اور یہی ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ کا قول ہے اور صحیحین میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے تفسیر دخان کا شدت سے انکار کیا اور آیت کی تفسیر یہ بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار قریش کے حق میں قحط کی بددعا کی تو تقریباً قریش سات سال تک قحط میں گرفتار رہے جس کی وجہ سے شدت جوع (بھوک) کے سبب زمین وآسمان کی فضا انہیں دھوئیں کے مثل محسوس ہوتی تھی۔ علامہ شبیر احمد عثمانیؒ فرماتے ہیں کہ دھوئیں سے یہاں کیا مراد ہے؟ اس میں سلف کے دو قول ہیں۔ ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دھواں اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیر لے گا نیک آدمی کو اس کا اثر خفیف پہنچے گا۔ جس سے زکام سا ہو جائیگا اور کافر وفاسق کے دماغ میں گھس کر بے ہوش کر دیگا وہی یہاں مراد ہے۔ شاید یہ دھواں وہی سماوات کا مادہ ہو جس کا ذکر ثم استوی الی السماء وھی دخان میں ہوا ہے۔ گویا آسمان تحلیل ہو کر اپنی حالت کی طرف عود کرنے لگیں گے اور یہ اس کی ابتداء ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ابن مسعودؓ زور شور کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس آیت سے مراد وہ دھواں نہیں جو علامات قیامت میں سے ہے بلکہ قریش کے تمرد وطغیان سے تنگ آکر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی تھی کہ ان پر یوسفی سات سال کا قحط مسلط کردے جیسے یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں مصر والوں پر مسلط ہوا تھا، چنانچہ قحط پڑا جس میں مکہ والوں کو مردار اور چمڑے اور ہڈیاں کھانے کی نوبت آگئی۔ اسی دوران یمامہ کے رئیس ثمامہ ابن اثالؓ مشرف باسلام ہوئے اور وہاں سے غلہ کی جو بھرتی مکہ کو جاتی تھی بند کر دی۔ غرض اہل مکہ بھوک کے مرنے لگے اور

تا ہوتا ہے کہ شدت کی بھوک اور مسلسل خشک سالی کے زمانہ میں چونکہ بھی زمین وآسمان کے درمیان دھویں سا آنکھوں کے سامنے نظر آنے لگتا ہے اور دیسے بھی مدت دراز تک بارش بند رہنے سے گرد وغبار وغیرہ چڑھ کر آسمان پر دھواں سا معلوم ہونے لگتا ہے اسی کو یہاں دُخان سے تعبیر فرمایا۔

بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بحث مذکورہ کی تفسیر میں دو قول ہیں، قول اول کے مطابق یہ دخان وہی دھواں ہے جو قریب قیامت میں ظاہر ہوگا اور قول ثانی کے مطابق یہ دخان اور ہے اور قرب قیامت والا دھواں اور ہے تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو مرقات ص ۔

(۲) خروج دجال:۔ یہ دجل سے ماخوذ ہے جس کے معنی خلط وتلبیس کے ہیں اور خلط ودجل کا منشا ہوگا اسلئے دجالیت کے نام سے موسوم ہوا اور اس کے خروج کے سلسلہ میں احادیث متواترہ میں خود مخبر صادق نے اپنی امت کو اس کے شر سے ڈرایا ہے اور دجال یہود میں سے ہوگا ایک آنکھ کا کانا ہوگا اللہ تعالیٰ بندوں کا امتحان لینے کی غرض سے اسکو زمین پر مسلط کریگا جو الوہیت کا دعویٰ کریگا اور بطریق استدراج عجیب عجیب امور خارقہ کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا انھیں استدراجات میں سے یہ ہیں کہ شیاطین اس کے مسخر ہوں گے اور اپنے دعوے کے مطابق احیاء موتیٰ کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا اور بارش وقحط وغیرہ کا ظہور ہوگا۔ تو وہ لوگوں سے کہے گا کہ میں تمہارے گھر والوں کو جو مر گئے ہیں زندہ کر دوں تو پھر تو ایمان لاؤ گے کہ میں تمہارا رب ہوں دیکھے گا ہاں تو یہ شیاطین کو حکم کریگا کہ ان کے مُردوں کی صورت میں ہو جائیں۔ تو بہت سی مخلوق اس پر ایمان لے آئے گی اور جو اس پر ایمان لائیگا وہ عیش وآرام میں ہوگا اور جو ایمان نہیں لائیگا تو وہ قحط شدید میں مبتلا ہوگا، اور چالیس رات میں ہر بستی میں داخل ہوگا علاوہ مکہ اور مدینہ کے اسلئے کہ وہاں فرشتوں کا پہرہ ہوگا اس کی کل چالیس روز حکومت ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر دوسرا دن ایک ماہ تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر باقی ایام حسب عادت ہوں گے۔

پھر دجال سے مسلمان جنگ کرینگے شام میں اور مسلمانوں کے امیر امام مہدی خلیفۃ اللہ ہوں گے بڑے زور سے میدان کارزار گرم ہوگا اسی دوران حضرت عیسیٰ نزول فرمائینگے اور باب لُد پر دجال کو قتل فرمائیں گے یعنی اللہ تعالیٰ مسیح کے شر کو مسیح کے ذریعہ دفع فرمائیں گے فرمان باری ہے بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فاذا هو زاهق۔

اب یہاں ایک مسئلہ یہ باقی رہ جاتا ہے کہ دجال موجود ہے یا پیدا ہوگا مگر قول صحیح قرب اول ہے جیسا کہ تمیم داری کی روایت سے یہی بات ثابت ہوتی ہے اور آنحضرت کا انکی تصدیق فرمانا حدیث میں موجود ہے اور بعض حضرات نے ابن صیاد یہودی کے بارے میں دجال ہونیکا گمان کیا ہے جس کی تفصیل واقعہ احادیث میں موجود ہے علماء حدیث نے فرمایا کہ اگرچہ ابن صیاد دجالین میں سے ایک ہے مگر اسکو مسیح دجال کہنا مشکل ہے کیونکہ ابن صیاد سے کہانت کا ظہور ہوا اور اس نے نبوت کا دعویٰ کیا اور مسیح دجال الوہیت کا مدعی ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب

(۳) دابۃ الارض:۔ ارشاد باری ہے وَاِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ اَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِّنَ الْاَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ اَنَّ

الناس کانوا بآیاتنا لا یوقنون، قیامت سے پہلے صفا پہاڑ مکہ کا پھٹے گا اس میں سے ایک جانور نکلے گا جو لوگوں سے باتیں کرے گا کہ اب قیامت نزدیک ہے اور سچے ایمان والوں کو اور جھوٹے منکروں کو نشان دیکر جدا کریگا بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بالکل آخر زمانہ میں طلوع الشمس من المغرب کے دن ہوگا، قیامت تو نام ہی اس کا ہے کہ عالم کا سب موجودہ نظام درہم برہم کر دیا جائے لہٰذا اس قسم کے خوارق پر تعجب نہیں کرنا چاہئے جو قیامت کی علامات قریبہ اور اس کے پیش خیمہ کے طور پر ظاہر کی جائیں گی، شاید دابۃ الارض کے ذریعہ دکھلانا ہو کہ جس چیز کو تم پیغمبروں کے کہنے سے نہ مانتے تھے آج ایک جانور کی زبانی ماننی پڑ رہی ہے، مگر اس وقت کا ماننا نافع نہیں صرف مکذبین کی تجہیل و تحمیق مقصود ہے ماننے کا جو وقت تھا گذر گیا۔

تنبیہ :- دابۃ الارض کے متعلق بہت سے رطب و یابس اقوال و روایات تفاسیر میں درج کئے گئے ہیں مگر معتبر روایات سے تقریباً اتنا ہی ثابت ہے جو یہاں درج کیا گیا ہے۔

(۳) طلوع الشمس من مغربہا:- یعنی سورج مشرق سے طلوع ہونے کے بجائے مغرب سے طلوع ہوگا، یہ بھی نشانی دابۃ الارض کے قریب ظاہر ہوگی، عالم اسفرائنی کے قول کے مطابق طلوع الشمس من المغرب خروج دابہ سے پہلے ہوگا، حافظ ابن حجر نے اسی پر اعتماد ظاہر کیا ہے اور شاید اس میں یہ حکمت ہو کہ سورج کے مغرب سے طلوع سے باب توبہ بند ہو جائے گا پھر دابۃ الارض کا خروج ہوگا تاکہ مومن اور کافر کے درمیان امتیاز ہو جائے، احادیث کثیرہ سے یہ بات ثابت ہے کہ طلوع الشمس من المغرب کے بعد کافر کا ایمان اور فاسق کی توبہ قبول نہ ہوگی اور بعض آثار سے ثابت ہے کہ ایک رات بہت لمبی ہو جائیگی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (تہجد) کی ہے تو وہ سمجھیں گے کہ یہ طول حکمت سے خالی نہیں ہے تو وہ عبادت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ و استغفار میں مشغول رہیں گے تو سورج جانب مغرب سے طلوع ہوگا اس حال میں کہ بے نور ہوگا اور صاحب یواقیت نے لکھا ہے کہ سورج کی ضوء تو ہوگی اور چاند کا نور نہ ہوگا اس منظر کو دیکھ کر مارے گھبراہٹ کے بہت سے لوگ مر جائیں گے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر سورج اپنی عادت معہودہ کے مطابق طلوع ہوا کریگا، بعض بے عقل فلاسفہ نے اپنی حماقت کا اظہار کرتے ہوئے کہا ہے کہ احوال علویہ میں تغیر نہیں ہوتا اس لئے ایسا نہ ہوگا کہ سورج مغرب سے طلوع ہوگا مگر یہ ساری اس قسم کی باتیں اپنے باطل اصول کی بناء پر کہتے ہیں یوم یأتی بعض آیات ربک لا ینفع نفسا ایمانها لم تکن آمنت من قبل او کسبت فی ایمانها خیرا قل انتظروا انا منتظرون، جس دن آپہنچے گی ایک نشانی تیرے رب کی کام نہ آئے گا کسی کے اس کا ایمان جو کہ پہلے سے ایمان نہ لایا تھا یا اپنے ایمان میں کچھ نیکی نہ کی تھی آپ کہہ دیجئے تم راہ دیکھو ہم بھی راہ دیکھتے ہیں، یعنی اللہ کی طرف سے ہدایت کی جو حد تھی وہ پوری ہو چکی انبیاء تشریف لا چکے شرائع بیان کر دیں کتابیں آ گئیں، حق کو اللہ کی آخری کتاب بھی آ چکی تب بھی نہیں مانتے تو شاید اس کے منتظر ہیں کہ اللہ آپ آئیں یا فرشتے آئیں یا قدرت کا کوئی بڑا نشان مثلاً قیامت کی کوئی بڑی علامت ظاہر ہو تو یاد رہے کہ قیامت کے نشانوں میں سے ایک نشان وہ بھی ہے جس کے ظاہر ہونے کے بعد کافر کا ایمان لانا معتبر ہوگا نہ

مانعی کی توبہ۔ صحیحین کی احادیث متفق ہیں کہ یہ نشان آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا ہے یعنی جب خدا کا ارادہ ہوگا کہ دنیا کو ختم کرے اور عالم کا موجودہ نظام درہم برہم کر دیا جائے تو موجودہ قوانین طبعیہ کے خلاف بہت سے عظیم الشان خوارق وقوع میں آئیں گے ان میں سے ایک یہ ہے کہ سورج بجائے مشرق کے مغرب سے طلوع ہوگا، غالباً اس حرکت منقولی اور رجعت قہقری سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہوگا کہ جو قوانین قدرت اور نوامیس طبعیہ دنیا کے موجودہ نظم ونسق میں کارفرما تھے ان کی میعاد ختم ہوئی اور نظام شمسی کے الٹ پلٹ ہو جانے کا وقت آپہنچا ہے گویا اس وقت عالم کبیر کے نزع اور جانکنی کا وقت شروع ہوتا ہے اور جس طرح عالم صغیر (انسان) کی جانکنی کے وقت ایمان اور توبہ قبول نہیں کیونکہ وہ حقیقت میں اختیاری نہیں ہوتا اسی طرح طلوع الشمس من المغرب کے بعد مجموعہ عالم کے حق میں یہی حکم ہوگا کہ کسی کا ایمان و توبہ معتبر نہ ہو، بعض روایات میں طلوع الشمس من مغربہا کے ساتھ چند دوسرے نشانات بھی بیان ہوئے ہیں مثلاً خروج دجال، خروج دابۃ الارض وغیرہ ان روایات کا مطلب معلوم ہوتا ہے کہ جب ان سب نشانات کا مجموعہ متحقق ہوگا اور وہ جب ہی ہوگا کہ طلوع الشمس من المغرب بھی متحقق ہو تو دروازہ توبہ کا بند ہو جائیگا الگ الگ ہر نشان پر یہ حکم مترتب نہیں ہمارے زمانہ کے بعض ملحدین جو ہر غیر معقول واقعہ کو استعارہ کا رنگ دیتے ہیں وہ طلوع الشمس من المغرب کو بھی استعارہ بنانے کی فکر میں ہیں غالباً ان کے نزدیک قیامت کا آنا بھی ایک طرح کا مجاز ہی ہوگا۔ من افادات الشیخ مولانا شبیر احمد عثمانی۔

(۵) نزول عیسیٰ بن مریم علیہ السلام۔ احادیث صحیحہ سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر اتریں گے اور دجال کو قتل کریں گے اور نصاریٰ کی صلیب کو توڑ دیں گے اور کفار سے جزیہ قبول نہیں کریں گے بلکہ ان کو اسلام پر مجبور کریں گے تو گویا پھر دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال کثرت ہوگا اور بعض روایات میں آیا ہے کہ وہ نکاح کریں گے اور ان کے اولاد ہوگی پھر انتقال ہوگا فیدفن معی فی قبری، رواہ ابن الجوزی۔ مگر مطلب یہ نہیں کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے اسی قرب قبر کو قبر واحد سے تعبیر کر دیا گیا ہے۔
بعض محدثین نے اس روایت میں نظر ظاہر کی ہے مگر نظر کو بیان نہیں کیا۔ حضرت عیسیٰ کو دنیا میں قیام کتنا ہوگا؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں مسلم شریف میں سات سال ہیں مسند احمد میں چالیس سال ہیں ان دونوں کے درمیان علامہ سیوطی نے اس طرح تطبیق دی ہے کہ مسلم کی روایت میں بعد نزول زندگی کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں پوری عمر مراد ہے کیونکہ جب حضرت عیسیٰ کو اٹھایا گیا تو وہ تینتیس سال کے تھے اور سات سال بعد نزول ٹھہریں گے جن کا مجموعہ چالیس ہوگا علامہ سیوطی کہتے ہیں کہ پہلے میں اسی طرح تطبیق دیا کرتا تھا اس کے بعد میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی کہ نزول کے بعد ان کا قیام چالیس سال ہوگا اسلئے کہ اس مدت کے متعلق احادیث مرفوعہ اور موقوفہ مروی ہیں جن کے نصوص تفسیر میں غیر محتمل تاویل ہیں جیسے مسند احمد کی روایت میں ہے فینزل عیسیٰ بن مریم فیمکث فی الارض اربعین سنۃ اماماً عادلاً وحکماً مقسطاً۔ اور مسلم کی روایت صریح نہیں ہے کیونکہ اس کے الفاظ صرف یہ ہیں فیبعث اللہ عیسیٰ بن مریم فیطلبہ

(وثلثة خسوف) ثلثة خسوف - خسوف، خسف کی جمع ہے جس کے معنی ہیں زمین میں دھنسا دینا جیسے آدمی پانی میں ڈوب جاتا ہے ایسے ہی زمین میں دھنس جائے اور غرق ہو جائے یہ خسف ہے۔ تو تین خسوف کا ذکر فرمایا ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، یہ مشرق و مغرب ارض کے اعتبار سے ہیں اور تیسرا خسف جزیرۃ العرب میں ہوگا۔ جزیرہ کہتے ہیں دریا میں خشک زمین کو جس کی ہر طرف اس کے پانی ہو اور اس جگہ پانی نہ ہو۔ جزیرہ کے معنی قطع کے ہیں تو چونکہ یہ حصہ پانی سے منقطع ہوتا ہے اسلئے اسکو جزیرہ کہتے ہیں اور عرب کو جزیرہ اسلئے کہتے ہیں کہ بڑا سمندر اس کے جنوب میں ہے اور اس کے جانب غرب میں بحر قلزم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں نہر دجلہ اور نہر فرات ہے اور جزیرۃ العرب میں یہ خسف مقام بیداء پر ہوگا جو مکہ و مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے۔ حدیث مرفوع سے ثابت ہے کہ ایک ہمیشہ ایک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیعت ہونے لگیں گے حالانکہ وہ خلافت سے خوش نہ ہوں گے، بلکہ لوگ باصرار ان کو خلیفہ بنائیں گے تو شام کا ایک لشکر ان سے جنگ کرنے کے ارادہ سے چلے گا تو ان شامیوں کو مقام بیداء پر زمین میں دھنسایا جائیگا۔ رواہ احمد والحاکم۔

ملا علی قاریؒ مرقات ص [illegible] پر لکھتے ہیں کہ ابن ملک کہتے ہیں کہ متعدد مقامات پر خسف ہو چکا ہے لیکن احتمال ہے کہ ان خسوف ثلاثہ سے مقصود خسوف عظیم ہوں جو دیگر خسوف کے مقابلہ میں کیفیت و کمیت میں زیادہ ہوں۔

(وآخر ذلک) ہے۔ اور آخری علامت آگ ہوگی جو سوق یمن یا یمن سے نکلے گی جو مکہ کے جنوب میں ہے اور ایک روایت میں ہے "تخرج من قعر عدن" اور عدن دریا کے ساحل پر یمن کی ایک بستی ہے یہ آگ لوگوں کو ان کے محشر کی جانب لے جائیگی اور محشر یہ سرزمین شام ہے کیونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ حشر شام میں ہوگا۔ بظاہر اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ سرزمین شام تنگ ہے ساری مخلوقات اس میں کیسے آ جائیں گی۔ مگر اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے وہ اسکو جتنا وسیع کرنا چاہے کر سکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حشر کی ابتداء سرزمین شام سے ہو اور بعث بعد الموت کے بعد حشر اللہ تعالیٰ کسی اور مقام پر فرمائے یا اسی کو کشادہ فرما دے جس میں ساری مخلوقات سما جائے۔

آگ کے بارے میں ایک روایت میں ہے "تخرج من ارض الحجاز" تو قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ شاید یہ دو آگیں ہیں آگ لوگوں کو محشر کی جانب لے جائیں گی یا یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ابتداء یمن سے ہو اور اس کا ظہور حجاز سے ہو (ذکرہ القرطبی) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ آخری نشانی ہے اور بخاری شریف میں ہے "ان اول اشراط الساعۃ نار تحشرہم من المشرق الی المغرب" تو ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ آگ آخری نشانی ہوگی اور اس حدیث میں اسکو اول کہا گیا ہے دوسرے اعتبار سے ہے یعنی اس اعتبار سے کہ جس نشانی کے بعد دنیا کا وجود رہے اور برقرار ہو جائے۔ ان نشانیوں میں سے پہلی نشانی آگ ہے چونکہ اس کے بعد مطلقاً امور دنیا کا جاتا رہیگا۔ کذا ذکرہ القاضی فی المرقات ص [illegible]۔

پھر شارح نے فرمایا کہ علامات قیامت کے سلسلہ میں احادیث صحاح بکثرت موجود ہیں اور علامات قیامت کی تفاصیل و کیفیات کے سلسلہ میں بہت احادیث و آثار موجود ہیں جنکو تفسیر و سیر اور تاریخ کی کتابوں میں

کو مستعمل کرنا چاہئے۔ تفسیر وہ علم ہے جو کلام اللہ کے معانی سے بحث کرتا ہے اور کتب سیر وہ ہیں جن میں غزوات اور ان کے متعلقین کا بیان ذکر کئے گئے ہوں اور تواریخ تاریخ کی جمع ہے جس کے لغوی معنی تعیین وقت کے ہیں۔ اور کتب تواریخ وہ ہیں جن میں وقائع ماضیہ اور حوادث سابقہ مذکور ہوں۔

الکلام فی الاجتہاد

اتنی بات ذہن نشین ہونی چاہئے کہ جہاں نص صریح موجود ہے وہاں مجتہد کے اجتہاد کا دخل نہیں ہے اور جو مسئلہ منصوص نہیں ہے وہاں مجتہد اجتہاد کرے گا لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو ہمیشہ صواب کو حاصل کرے گا یا چوک بھی جائے گا۔ تو چونکہ اس کا جواب دینے کے لئے کچھ مبادی کی ضرورت ہے اس لئے پہلے ظاہر ہے کہ چند قول اس سلسلہ میں سامنے آ جانے چاہئیں کہ ہر باب میں اللہ رب العزت کے یہاں ایک حکم متعین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو ثابت کرے وہی حکم خداوندی ہے تو کثیر معتزلہ کا خیال یہی ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں ہوتا بعد اجتہاد مجتہد جس حکم تک اس کی رسائی ہو گی وہی حکم خداوندی ہے۔ ایک دوسرا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہونا ایک امر اتفاقی ہے اور مجتہد اس فریق کے نزدیک بھی مستحق اجر ہوتا ہے کیونکہ اس نے پوری قوت اپنی صرف کر دی فقہاء و متکلمین سے بعض حضرات کا یہی مسلک ہے۔ تیسرا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے بعض متکلمین کا مذہب ہے پھر فریق ثالث میں اختلاف ہو گیا کہ اگر مجتہد چوک جائے تو عذاب کا مستحق ہے کہ نہیں ان میں سے بعض نے دلیل کی قطعیت کا لحاظ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہاں مجتہد مخطی مستحق عذاب و گرفت ہو گا اور بعض حضرات نے کہا کہ مستحق عذاب نہ ہو گا اس لئے کہ دلیل فی نفسہ خفی ہے جس میں غبار اور پوشیدگی ہے۔ چوتھا فریق کہتا ہے کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے نہ کہ دلیل قطعی۔ اور یہی محققین کا مختار ہے اور یہی ہمارا مذہب و مسلک ہے۔ پھر اس فریق کے قول کے اعتبار سے اگر مجتہد چوک جائے تو گنہگار نہ ہو گا بلکہ اس کو معذور اور ماجور شمار کیا جائے گا۔

تو محققین کے نزدیک قول حق کے اعتبار سے جب حکم ایک ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے تو مجتہد کبھی حکم متعین کو حاصل کرے گا اور کبھی چوک جائے گا لہٰذا ہمارا مسلک یہی ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی چوک جاتا ہے جس پر بہت سے دلائل قائم ہیں جن کی تفصیل ابھی شارح کی عبارت میں آتی ہے دیکھئے۔

والمجتهد في العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد يخطئ وقد يصيب وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع

فیما یصیب وهذا الاختلاف مبنی علی اختلافهم فی ان لله تعالٰی فی کل حادثة حکمًا معینًا ام حکمه فی المسائل الاجتهادیة ما ادی الیه رأی المجتهد۔

ترجمہ عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی چوک جاتا ہے اور کبھی درستگی کو پہونچ جاتا ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائل شرعیہ فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا جن میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے (یعنی درستگی کو پہونچنے والا ہے) اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک معین حکم ہے یا اللہ کا حکم مسائل اجتہادیہ میں وہی ہے جس کی جانب مجتہد کی رائے پہونچ جائے۔

تشریح مجتہد جن مسائل میں اجتہاد کرتا ہے انہیں سے کچھ مسائل تو عقلی ہوتے ہیں اور کچھ شرعی ہوتے ہیں مسائل عقلیہ کا مطلب یہ ہے کہ جو صرف عقل ہی سے ثابت ہوتے ہیں جو کتاب وسنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہیں جیسے وجود واجب اور حدوث عالم کا اثبات اور مسائل شرعیہ وہ ہیں جنکو فقط عقل کے ذریعہ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ پھر ان کی دو قسمیں ہیں شرعیہ اصلیہ اور شرعیہ فرعیہ اول کے اندر مسائل عقائد اور اصول فقہ داخل ہے جیسے عذاب قبر اور امر کا وجوب کیلئے ہونا۔ اور ثانی سے مراد فقہی مسائل ہیں جیسے خروج دم سے وضو کا ٹوٹ جانا وغیرہ، تو ہمارا مسلک یہ ہے کہ ان جملہ مسائل میں مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو دونوں رخ سامنے آئیں گے کبھی تو حکم معین کو حاصل کر لے گا اور کبھی چوک جائیگا یہی مصنف نے فرمایا اس کے بعد شارح نے فرمایا کہ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ مسائل شرعیہ جن پر کوئی قطعی دلیل قائم نہیں ہے ایسے مسائل میں اجتہاد کرنیوالا ہر مجتہد مصیب ہوگا اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر دلیل قطعی کے خلاف کوئی اجتہاد کرے تو وہ بالاجماع مخطی ہوگا جیسے متعہ کے جواز کا قائل بالاجماع مخطی ہوگا اسلئے کہ احادیث صحیحہ اور اجماع سے اسکی حرمت ثابت ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا نہیں، یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ کا حکم معین ہے یا مجتہد کا اجتہاد جو کہہ دے وہی حکم خداوندی ہے۔ قول اول کے مطابق مصیب صرف وہی ہوگا جو حکم معین تک رسائی حاصل کرے اور قول ثانی کے مطابق ہر ایک مصیب ہوگا۔

وتحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادیة اما ان لا یکون من الله تعالٰی فیها حکم معین قبل اجتهاد المجتهد او یکون وح اما ان لا یکون من الله تعالٰی علیه دلیل او یکون وذلك الدلیل اما قطعی او ظنی فذهب الی کل احتمال جماعة

ہے نیز دعا اجر ملنا بھی اس بات کی علامت ہے کہ مخطی بھی دوبارہ مصیب ہے۔ خلاصۂ کلام آخر نہ ہونے میں کوئی کلام نہیں صرف کلام اس میں ہے کہ مبدأ اور منتہٰی ہر دو اعتبار سے مخطی ہے یا فقط منتہٰی کے اعتبار سے مخطی اور مبدأ کے اعتبار سے مصیب ہے، ہر فریق کا قول مع دلیل آپ کے سامنے آچکا ہے۔

والدليل على أن المجتهد قد يخطئ وجوه الأول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة والفتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابًا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لأن كلًا منهما قد أصاب الحكم حينئذٍ وفهمه۔

ترجمہ: اور اس بات پر دلیل کہ مجتہد کبھی چوک جاتا ہے مختلف طریقوں پر ہے پہلا طریق فرمان باری تعالیٰ ہے ففہمناہا سلیمان، اور ضمیر حکومت اور فتویٰ کے لئے ہے (یعنی ان کی جانب راجع ہے) اور اگر دونوں اجتہاد درست ہوتے تو سلیمان کے ذکر کی تخصیص کی کوئی وجہ نہ ہوتی، اس لئے کہ اس وقت میں تو دونوں میں سے ہر ایک نے حکم کو حاصل کرلیا اور اس کو سمجھ لیا۔

تشریح: یہاں سے شارح مذہب راجح کے حق ہونے پر چار دلیلیں پیش فرمائیں گے۔ مذہب راجح یہ تھا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی فریق مخالف کو مصیب ہونے پر چونکہ کوئی اشکال نہیں ہے صرف مخطی ہونے پر ہے اس وجہ سے شارح نے خصوصیت سے اسی کا ذکر فرمایا ہے اور اس پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ مخطی اور مصیب ہونے کو ثابت کرتے ہیں۔ پہلی دلیل انھوں نے آیت سے پیش کی:

وَدَاوٗدَ وَسُلَيْمٰنَ اِذْ يَحْكُمٰنِ فِي الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِيْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِيْنَ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا۔

حضرت داؤد علیہ السلام اللہ کے پیغمبر ہیں، حضرت سلیمان علیہ السلام ان کے صاحبزادے ہیں اور خود بھی نبی ہیں دونوں کو اللہ تعالیٰ نے حکومت، قوت فیصلہ اور علم و حکمت عنایت فرمائے تھے، حضرت سلیمان بچپن ہی سے اس قدر غیر معمولی سمجھ کی باتیں کرتے تھے کہ سننے والے حیران رہ جاتیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص کے کھیت میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں آگھسیں کھیتی کا نقصان ہوا حضرت داؤد علیہ السلام نے دیکھ کر بکریوں کی قیمت اس مالیت کے برابر ہے جس کا کھیت والے نے نقصان اٹھایا تھا، یہ فیصلہ کیا کہ بکریاں کھیتی والے کو دیدی جائیں، حضرت سلیمان نے فرمایا کہ میرے نزدیک کھیتی والا بکریاں اپنے پاس رکھے اور دودھ پیئے اور بکریوں والے کھیت کی آبپاشی اور نگرانی کریں، جب کھیتی جیسی تھی ویسی ہو جائے تو بکریاں لوٹا دیں اور کھیتی لے لیں اس میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا۔ حضرت داؤد علیہ السلام نے بھی یہ فیصلہ سن کر تحسین فرمائی اور اپنے اجتہاد سے رجوع کیا۔ گویا اصول فقہ کی اصطلاح

میں سلیمان علیہ السلام کے استحسان کو اپنے قیاس کے مقابلہ میں قبول فرمایا۔ باپ بیٹے دونوں نے جو فیصلہ فرمایا وہ مقدمہ کے حق میں کیا وہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تھا اور دونوں ہی کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے فیصلہ کرنے کی قوت اور سمجھ عنایت کی تھی لیکن اصل گہری بات اللہ تعالیٰ نے سلیمان کو سمجھا دی وہ اس نتیجہ پر پہونچے جو اللہ کے نزدیک اصلح واصوب تھا اور جسے آخرکار داؤد نے بھی قبول کیا۔

تنبیہ: تقریر مذکور سے چند امور مستفاد ہوئے (۱) دونوں حضرات نے اجتہاد سے فیصلہ فرمایا۔ انہیں ایک مصیب اور ایک مخطی ہے اور دونوں ماجور ہیں۔ جیسے کلام کے اسلوب سے ظاہر ہے (۲) انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں اور اجتہاد میں انبیاء سے بھی چوک ہو سکتی ہے۔ اس واقعہ سے اور اساری بدر کے اندر اجتہاد کے واقعہ سے یہ بات منقح ہوتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں چوک ہو جائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار نہیں رکھے جاتے بلکہ من جانب اللہ اس کی اصلاح کر دی جاتی ہے تاکہ بعثت کا مقصود فوت نہ ہو، وفیہ تفصیل آخر۔

الثانی الاحادیث والآثار الدالۃ علی تردد الاجتہاد بین الصواب والخطأ بحیث صارت متواترۃ المعنی قال علیہ السلام ان اصبت فلک عشر حسنات وان اخطأت فلک حسنۃ واحدۃ وفی حدیث آخر جعل للمصیب اجرین وللمخطی اجرا واحدا وعن ابن مسعودؓ ان اصبت فمن اللّٰہ والا فمنی ومن الشیطان وقد اشتہرت تخطیۃ الصحابۃ بعضہم بعضا فی الاجتہادیات

ترجمہ: دوسری دلیل وہ احادیث و آثار ہیں جو اجتہاد کے صواب اور خطا کے درمیان دائر ہونے پر دال ہیں اس حیثیت سے کہ وہ احادیث متواترۃ المعنی ہیں فرمایا نبی علیہ السلام نے اگر تو درستگی کو پہونچ گیا تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر چوک گیا تو تیرے لئے ایک نیکی ہے اور دوسری حدیث میں نبی علیہ السلام نے مصیب کیلئے ڈبل اجر اور مخطی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعودؓ سے منقول ہے کہ اگر میں صواب کو پہنچ جاؤں تو یہ اللہ کی جانب سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض صحابہؓ کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

تشریح: یہاں سے شارح مذہب اہلسنت کے حق ہونے پر دوسری نوع کی دلیل پیش فرماتے ہیں کہتے ہیں کہ اجتہاد خطاء اور صواب کے درمیان دائر رہنے پر دلالت کرنے والی آیات واحادیث و آثار اگرچہ انکی تفاصیل آحاد ہیں مگر وہ متواترۃ المعنی ہیں یعنی اگرچہ تواتر اسناد نہیں مگر تواتر معنوی (قدر مشترک) سے یہ بات ثابت ہے اور شارح نے تواتر کی قید اسلئے لگادی کہ ان کے تلویح میں ارشاد فرمودہ قول کے مطابق احادیث سے اسی وقت اصول پر استدلال ہو سکتا ہے جبکہ وہ حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہوں

پھر شارحؒ نے یہاں تین حدیث نقل فرمائیں اور بعد میں تحقیق پر قیاس کی دلیل پیش فرمائی ہے۔

پہلی حدیث :۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ دو آدمی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقدمہ لیکر آئے تو آپ نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کردو انھوں نے عرض کیا یا رسول اللہ آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں گا؟ آپ نے فرمایا ہاں۔ اناک ان اصبت فلک عشر حسنات وان اجتھدت واخطأت فلک اجر واحد او کما قال۔ تو حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ حکم معین کے مطابق اگر فیصلہ کیا تو دس نیکیاں ہیں اور اگر اجتہاد میں چوک ہو گئی ایک نیکی اب بھی ہے معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

دوسری حدیث :۔ جس میں آنحضرت نے مصیب کے لئے دو اجر اور مخطی کیلئے ایک اجر فرمایا ہے۔ حدیث یہ ہے اذا اجتھد الحاکم فاصاب فلہ اجران واذا اجتھد فاخطأ فلہ اجر واحد۔ رواہ البخاری عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ بالفاظ آخرۃ۔ اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔ مگر یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلی حدیث میں مصیب کیلئے دس نیکیاں تھیں اور اس میں دو تو بظاہر دونوں میں تعارض معلوم ہو رہا ہے؟ پہلی حدیث میں مخاطب کی خصوصیات کا دخل ہے ورنہ اصل کلی یہ ہے کہ جو حدیث ثانی میں ہے فلا تعارض بینھما۔ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ مخطی کو خطا پر اجر نہیں ملتا بلکہ طلب حق میں جو اس نے سعی کی ہے اس محنت پر اجر ملیگا مگر یہ اجر اسی وقت ملے گا جبکہ مجتہد اصول کو جاننے والا اور وجوہ قیاس کو پہچاننے والا ہو۔ والتفصیل فی المرقات۔

تیسری حدیث :۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر ہے۔ یہ جلیل القدر صحابی ہیں اور اونچے درجے کے فقیہ ہیں جن کا تفقہ معروف و مشہور ہے۔ ۳۲ھ میں وفات ہوئی انھوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا اور پھر فرمایا کہ اگر ٹھیک ہو تو یہ اللہ کا فضل و احسان ہے ورنہ میری کوتاہی اور شیطان کے اغوا کا اثر ہوگا۔ یہ ابن مسعودؓ کا اثر حاکم نے روایت کیا ہے ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور صاحب نبراس نے کہا ہے کہ احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے مگر ترمذی اور ابوداؤد کی جانب انتساب درست نہیں کیونکہ یہ روایت ان دونوں کتابوں میں نہیں ہے۔

چوتھی دلیل قیاس :۔ یہ ہے کہ صحابہؓ کا آپس میں ایک دوسرے کا تخطیہ مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر مجتہد مصیب ہی ہوتا اور مخطی نہ ہوتا تو پھر تخطیہ کیوں کیا جاتا۔ ہر اجتہاد اپنی اپنی جگہ درست ہوتا حالانکہ تخطیہ ثابت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہؓ اس بات کو سمجھتے تھے کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی تخطیہ کے کچھ نمونے یہ ہیں کہ حضرت عباسؓ عول کے قائل ہوئے اور صحابہؓ نے اس سے اتفاق کیا مگر ان کے بیٹے ابن عباسؓ نے عول کا انکار کیا۔ ابن عباسؓ نے کہا کہ جو چاہے مباہلہ کرے تو ابن الزبیرؓ نے کہا کہ تو اگر مت کر سمجھا تو تجھ کو رجم کروں گا پھر ابن عباسؓ نے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور حضرت عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ کو فتوی دینے سے منع کردیا تھا جبکہ انھوں نے ان اجتہادات میں بکثرت چوک محسوس کی۔

بہرحال ان مجموعی دلائل سے مجتہد کا مصیب اور مخطی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

تنبیہ :۔ شارح نے کہا ہے کہ ایسی احادیث جو اجتہاد کے صواب اور خطاء کے درمیان دائر ہونے پر دال ہیں متواترۃ المعنیٰ ہیں یا محل تامل ہے۔ نیز انہوں نے جو دلیل اول پیش فرمائی ہے وہ بھی قطعی الدلالت نہیں ہے اور یہ مسئلہ بھی قطعی نہیں ہے بلکہ ظنی ہے اور مسئلہ ظنیہ میں دلیل ظنی پر اکتفاء کرنا جائز ہے۔

الثالث ان القیاس مظهرٌ لا مثبتٌ فان الثابت بالقیاس ثابت بالنص معنًی وقد اجمعوا علی ان الحق فیما ثبت بالنص واحد لا غیر

ترجمہ: تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس مظہر ہے مثبت نہیں اس لئے کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ معنوی طور سے نص ہی سے ثابت ہے اور علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جو حکم ثابت بالنص ہو وہاں ایک ہی حق ہوتا ہے نہ کہ غیر۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ فقط ظاہر کرتا ہے اور مثبت نص ہی ہوتا ہے کیونکہ قیاس میں حکم غیر منصوص کو کسی علت جامعہ کی وجہ سے حکم منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے جیسے افیون کو حرام قرار دینا شراب پر قیاس کرتے ہوئے دونوں کے اندر مسکر ہونے کی وجہ سے۔ بہرحال قیاس فقط مظہر حکم ہے مثبت نہیں اس لئے کہ شریعت کے اندر حکم کرنے والا اللہ ہے۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہی ہوتا ہے یعنی حکم واحد معین ہے اور جب قیاس کو فقط مظہر مانا اور مثبت نہ تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے گویا کہ وہ معنوی طور سے نص ہی سے ثابت ہوا ہے تو جب حکم منصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے یہاں بھی ایک ہی ہونا چاہئے اور جب حق ایک ہوگا تو ظاہر ہے کہ کوئی مجتہد اس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی چوک جائیگا لہذا مقصود ثابت ہوگیا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی ہوتا ہے (ودیہ تفصیل)

الرابع انه لا تفرقة فی العمومات الواردة فی شریعة نبینا علیه السلام بین الاشخاص فلو کان کل مجتهد مصیبًا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافیین من الحظر والاباحة او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه وتمام تحقیق هذه الادلة والجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتابنا التلویح فی شرح التنقیح۔

ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ ان عمومات میں کوئی فرق نہیں ہے جو ہمارے نبی علیہ السلام کی شریعت میں وارد ہیں اشخاص کے درمیان تو اگر ہر مجتہد مصیب ہو تو فعل واحد کا دو متنافی چیزوں سے متصف ہونا لازم آئیگا یعنی ممانعت و اباحت یا صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب۔ اور ان تمام دلائل کی تحقیق اور

مخالفین کے مستندات کا جواب ہماری کتاب تلویح میں تلاش کیا جائے جو تنقیح کی شرح ہے۔

تشریح یہ چوتھی دلیل ہے مذہب راجح کے حق ہونے پر جس کا حاصل یہ ہے کہ شریعت محمدیہ میں یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کیلئے کچھ حکم ہو اور دوسرے لوگوں کیلئے کچھ اور حکم ہو حالانکہ مذاہب یہ فرض ہے خواہ عربی ہو یا عجمی ہو وغیرہ وغیرہ تو اگر ہر مجتہد کو مصیب مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم صفت اباحت سے متصف ہے اور دوسرے بعض کے حق میں وہی مخالفت سے متصف ہے جیسے متروک التسمیہ عامداً کا کھانا شافعی کے فتویٰ سے حلال ہو اور حنفی کے فتویٰ سے حرام ہو اور یہ حکم شریعت میں منافات ہے۔ ایسے ہی ایک چیز حنفی کے فتویٰ سے فاسد ہو اور دوسروں کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طلوع آفتاب کے وقت احناف کے یہاں نماز فاسد ہے اور اہل حدیث کے فتویٰ کے مطابق درست ہے یا ایک ہی چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے وتر حنفی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو فعل واحد کا صفات متضادہ کے ساتھ اتصاف لازم آتا ہے حالانکہ شریعت محمدیہ میں اس کی نظیر نہیں ملتی لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر مجتہد کو مصیب کہنا خلاف اصول ہے تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہوگئی کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔ اور یہی محققین کا مذہب ہے۔

سوال:۔ تفریق تو ثابت ہے جیسے جمعہ مردوں پر واجب ہے عورتوں پر نہیں، اور یہ بھی کہ غلاموں پر نہیں! اور ریشم عورتوں کے لئے حلال ہے مردوں کیلئے نہیں!

جواب:۔ یہ تو اصول کلی ہے تفریق نہیں یہ ثابت کیا جائے کہ کچھ عورتوں پر جمعہ واجب ہے اور کچھ پر نہیں ہے تو ہر مجتہد کے اجتہاد کے درست ہونے میں دوسری قسم کی خرابی لازم آتی ہے نہ کہ وہ جو آپ نے کہی ہے۔

سوال:۔ نمازی جب جہت قبلہ کی تحری کر کے نماز پڑھتا ہے تو اگرچہ اس نے خطا کی ہو تو بھی اس کی نماز درست ہے تو دیکھئے ہر مجتہد کا مصیب ہونا لازم آئیگا؟

جواب:۔ یہ مسئلہ اجتہادی نہیں، منصوص علیہ ہے۔ ارشاد باری ہے فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ فرض اللہ نے اسی کو اس کا قبلہ قرار دیدیا۔ بہرحال یہ سوال خروج عن البحث ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ پوری تفصیلی بحث اور تمام دلائل اور مخالفین کے سوالات کے جوابات سمجھنے کیلئے ہماری کتاب تلویح شرح تنقیح کا مطالعہ کیا جائے وہاں تفصیلی بحث ملے گی۔

سوال:۔ تلویح تو توضیح کی شرح ہے نہ کہ تنقیح کی؟

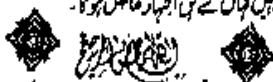
جواب:۔ جی ہاں، تنقیح کی شرح توضیح ہے اور توضیح کی شرح تلویح ہے مگر شارح نے اپنی شرح میں ایسا طرز اختیار کیا ہے کہ جس سے اس کو دونوں کی شرح کہا جاسکتا ہے۔ شارح خود تلویح میں فرماتے ہیں: وَأَدْرَجْتُ شَوَاهِدَ جُعِلْتُ بِهِ بِحَيْثُ يَتَمَيَّزُ الْمَتْنُ مَشْرُوحًا وَيَبِينُ الشَّرْحُ بَيَانًا وَوَضُوحًا الخ

لہٰذا اگر اسکو تنقیح کی شرح کہہ دیا جائے تو کچھ بے جا نہیں بلکہ بجا ہے۔ بہر حال یہ کتاب بہت نفیس ہے اور اصول فقہ کی معرکۃ الآراء کتاب ہے۔

تنبیہ (۱): صاحب مسلم الثبوت فرماتے ہیں المصیب فی العقلیات واحد لا اجتماع النقیضین والمخطئ فیها ان کان نافی ملة الاسلام فکافر آثم ثم لا اختلاف فی شرائط ثم قال کل مجتہد فی المسئلة الاجتہادیة مصیب عند القاضی ابی بکر والشیخ الاشعری والغزالی والمزنی وعلیہ الجبائی وابنہ والارجح المعتزلة البصریة ثم قال والمختار ان للہ حکما معینا اوجب طلبہ فمن اصابہ فلہ اجران ومن اخطأ فلہ اجر لامتثالہ امر الاجتہاد ببذل الوسع وہذا معنی قول الحنفیة ان المجتہد المخطئ مصیب ابتداء وہذا ہو الصحیح عند الائمة الاربعة ولما کان المجتہد طالب المطلوب خافیا ینظر ویحتمل الصواب والخطاء، تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو فواتح الرحموت ص ۳۸۱

تنبیہ (۲): علماء نے جو اجتہاد کے شرائط لکھے ہیں وہ اب علماء میں مفقود ہیں اسی لئے چوتھی صدی کے بعد سے اجتہاد منقطع ہے اور ائمہ مجتہدین کا چار میں انحصار ہے اور انہیں چار کی تقلید پر علماء کا اجماع ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ان چاروں کے علاوہ کسی اور کی تقلید نہ کی جائے گی اس موضوع پر علماء امت کی متعدد تصانیف موجود ہیں لہٰذا مودودی کا دعوی اجتہاد غیر مسموع ہوگا ظاہر ہے کہ ان کے زمانہ میں ان سے بڑے بڑے علماء راسخین موجود تھے اور ہیں اور وہ سب تقلید کرتے ہیں اور اسکو واجب قرار دیتے ہیں تو مودودی اور اسکے متبعین کو جو علوم و فنون سے کورے ہیں کہاں سے حق اجتہاد حاصل ہوگا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الکلام فی التفضیل

اللہ رب العزت نے تمام مخلوقات کو پیدا فرمایا اور انسان کو اشرف المخلوقات بنایا، فرمان باری وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ الآیۃ۔ اس پر دال ہے کہ اللہ نے انسان کو حسن صورت، نطق، تدبیر اور عقل وحواس عنایت فرمائے جس سے دنیوی واخروی مضار ومنافع کو سمجھتا اور اچھے برے میں تفریق کرتا ہے ہر طرف ترقی کی راہیں اس کیلئے کھلی ہوئی ہیں، دوسری مخلوقات کو قابو میں لاکر اپنے کام میں لگاتا ہے، خشکی میں جانوروں کی پیٹھ پر یا دوسری طرح کی گاڑیوں میں سفر کرتا ہے اور سمندروں کی کشتیوں اور جہازوں کے ذریعہ بے تکلف سفر طے کرتا چلا جاتا ہے، قسم قسم کے عمدہ کھانے، کپڑے، مکانات اور دنیوی آسائش و راحت کے سامانوں سے منتفع ہوتا ہے انہیں۔ بیٹوں کے سب سے پہلے باپ آدم علیہ السلام کو خداوند تعالی نے مسجود ملائکہ بنایا اور ان کے آخری پیغمبر علیہ الصلاۃ والسلام کو کل مخلوقات کا سردار بنایا غرض نوع انسانی کو حق تعالی نے کئی حیثیت سے عزت اور بڑائی دیکر اپنی بہت بڑی مخلوق پر فضیلت دی۔

اس آیت کے تحت مفسرین نے بھی یہ بحث چھیڑی ہے کہ ملائکہ اور بشر میں کون افضل ہے کون مفضول؟
لیکن انصاف یہ ہے کہ آیت سے اس مسئلہ کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ حنفیہ کی رائے یہ نقل کی ہے کہ رسل بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ (باستثناء رسل البشر کے) باقی تمام فرشتوں اور آدمیوں سے افضل ہیں اور عام فرشتوں کو عام آدمیوں پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر بقول صاحب حجۃ اللہ البالغہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس کے سلسلہ میں نہ کتاب اللہ ناطق ہے اور نہ احادیث سے اس کی صراحت ہے اور نہ صحابہؓ کا اس مسئلہ میں تکلم ثابت ہے اسی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ سے اس مسئلہ میں توقف ثابت ہے کیونکہ فریقین کے دلائل متعارض تھے البتہ باجماع اہلسنت والجماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام فرشتوں سے افضل ہیں بعض اکابر سے منقول ہے کہ علماء کا اجماع ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ ملائکہ کروبیین سے اور عرش عظیم اور کعبہ سے بھی بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر۔ اسکے بعد کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو۔

ورسل البشر افضل من رسل الملٰئكة ورسل الملٰئكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملٰئكة اما تفضيل رسل الملٰئكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة وَاما تفضيل رسل البشر على رسل الملٰئكة وعامة البشر على عامة الملٰئكة فبوجوه۔

ترجمہ اور انسانوں کے رسل فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں اور فرشتوں کے رسل عامۃ البشر سے افضل ہیں اور عامۃ البشر عام فرشتوں سے افضل ہیں۔ بہرحال رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا اجماع سے بلکہ بداہۃً ثابت ہے اور انسانوں کے رسولوں کو فرشتوں کے رسولوں پر فضیلت دینا اور عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا بس چند دلائل کی وجہ سے ہے۔

تشریح اول یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مصنفؒ کے کلام میں رسل البشر سے انبیاء مراد ہیں یا تو بنا بریں کہ خاص کو عام مراد لیا گیا ہے یا ممکن ہے جیسے شارح رسول اور نبی کے درمیان مساوات کے قائل ہیں، مصنفؒ بھی مساوات کے قائل ہوں۔ دوسری بات یہ کہ جو فرشتے ایسے ہیں کہ جو احکام خداوندی دیگر فرشتوں کے پاس پہونچاتے ہیں تو انکو رسل ملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تیسری بات یہ کہ عام انسانوں سے مراد غیر انبیاء یعنی اولیاء امت اور صلحاء امت ہیں۔ رہے فساق وفجار وکفار وہ تو چوپایوں کے مثل ہیں یہاں عام انسانوں سے مراد نہیں ہیں۔ نیز شارح کے کلام میں ضرورت سے مراد ضرورت دینی ہے یعنی دین اسلام میں جس پر دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہ ہو۔
جب یہ باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب سمجھئے مسئلہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ انسانوں میں سے جو رسول اور نبی ہیں وہ رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہیں اور عام انسان عام فرشتوں

سے افضل ہیں۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ رسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا بالاجماع سے ثابت ہے بلکہ ضرورت دینیہ سے ثابت ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ رسل بشر رسل ملائکہ سے اور عام انسان فرشتوں سے کیسے افضل ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بہت سے دلائل قائم ہیں جنکو شارح آگے بیان فرماتے ہیں۔

الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية عن ابليس أرأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس۔

ترجمہ پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعظیم و تکریم کے طور پر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے لئے سجدہ کا حکم فرمایا اللہ تعالیٰ کے قول کی دلیل سے حکایت کرتے ہوئے ابلیس کی، مجھے بتایئے اسکو جسے آپ نے میرے اوپر عزت دی حالانکہ میں اس سے بہتر ہوں مجھکو تو نے آگ سے اور اسکو مٹی سے پیدا کیا ہے اور حکمت کا تقاضہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے لئے سجدہ کا حکم کرنا ہے نہ کہ برعکس۔

تشریح یہ پہلی دلیل ہے جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوا کہ آدم علیہ السلام کو سجدہ کریں اور یہ حکم بربنائے تعظیم و تکریم تھا اور شیطان کا اعتراض بھی کرنا اور اس کا یہ اعتراض کرنا دلیل کہ میں اس سے افضل و بہتر ہوں اس بات پر دال ہے کہ یہ سجدہ بربنائے تکریم و تعظیم تھا لہٰذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم علیہ السلام کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پر ظاہر کرنا تھا تو جب یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ آدم مسجود ساجدین سے افضل ہیں اور تعریض کا کوئی قائل نہیں۔ لہٰذا اس سے یہ حکم تمام انبیاء کیلئے ثابت ہوگا اور یہی مقصود ہے کہ انبیاء تمام ملائکہ سے افضل ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کا خلیفہ ہونا مسلم ہو چکا تو فرشتوں کو اور ان کے ساتھ جنات کو حکم ہوا کہ حضرت آدم کی طرف سجدہ کریں اور ان کو قبلہ سجود بنائیں۔ جیسا سلاطین اپنا ولی العہد مقرر کرنے کے بعد پھر ارکان دولت کو نذریں پیش کرنیکا حکم کرتے ہیں تاکہ کسی کو سرتابی کی گنجائش نہ رہے چنانچہ سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے کہ اصل میں جنات سے تھا اور ملائکہ کے ساتھ کیا اختلاط رکھتا تھا۔ سبب اس سرکشی کا یہ ہوا کہ جنات چند ہزار سال سے زمین میں متصرف تھے اور معاون پر بھی ہو گئے تھے جب ان کا فساد اور خونریزی بڑھی تو ملائکہ نے بحکم الٰہی بعض کو قتل کیا اور بعض کو جنگل پہاڑ اور جزیروں میں منتشر کر دیا ابلیس ان میں بڑا عالم اور زاہد تھا اس نے جنات کے فساد سے بیزاری ظاہر کی فرشتوں کی سفارش سے بچ گیا اور انہیں میں رہنے لگا اور اس طمع میں تھا کہ جنات کی جگہ اب میں ہی زمین میں متصرف ہو جاؤں گا عبادت میں بہت کوشش کرتا رہا اور خلافت ارضی کا خیال پکا کرتا رہا۔ جب حکم الٰہی

برخلاف اس کے جب آدم علیہ السلام سے چوک ہوئی تو فوراً معافی کے لئے تیار ہو گئے اور عاجزی، خاکساری اور انابت کا ثبوت دیا اور بہت کچھ دکھلائی چنانچہ انکی استقامت و انابت نے ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ کا نتیجہ پیدا کیا اسی لئے کہا جاسکتا ہے کہ ابلیس لعین نے مادی و عنصری لحاظ سے بھی اپنی تفضیل کے دعوے میں ٹھوکر کھائی چنانچہ حافظ شمس الدین ابن القیم نے بدائع الفوائد میں چند در چند وجوہ سے مٹی کا آگ سے افضل ہونا ثابت کیا ہے۔

بہرحال ان دونوں آیات کو پیش کرنے سے شارح کا مقصد یہ ہے کہ یہ سجدہ بربنائے تعظیم و تکریم تھا ورنہ ابلیس کو یہ برہمی نہ ہوتی۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ سجدہ تعظیمی تھا اور فاضل اکبر کی خاطر تھا تو یہ بات مسلّم ہے کہ حکمت کا تقاضہ یہ ہے کہ ادنیٰ کو حکم دے کہ وہ اعلیٰ کو سجدہ کرے، اور عزیز اور قدوس کا فعل خلاف حکمت نہیں ہوتا تو اس سے خود بخود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم علیہ السلام تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور جب انکا افضل ہونا ثابت ہو گیا تو تمام انبیاء کا یہی حکم ہوگا کیونکہ تفریق کا کوئی قائل نہیں لہٰذا یہی ہمارا مقصود تھا جو ثابت ہو گیا۔

الثانی ان کل واحد من اھل اللسان یفھم من قولہ تعالیٰ وعلم آدم الاسماء کلھا الآیۃ ان القصد منہ الی تفضیل آدم علی الملائکۃ وبیان زیادۃ علمہ واستحقاقہ التعظیم والتکریم۔

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل زبان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان "وعلم آدم الاسماء کلہا" سے یہ بات سمجھتا ہے کہ مقصود اس سے آدم کو ملائکہ پر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے مستحق تعظیم و تکریم کو بیان کرنا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح دوسری دلیل بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو اہل زبان ہیں اور اسالیب لغت عرب سے واقف ہیں وہ فرمان باری "وعلم آدم الاسماء کلہا" سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ اس سے آدم کی تفضیل مراد ہے اور ان کے کمالات علمیہ کا اظہار ہے جس کی وجہ سے وہ مستحق تعظیم و تکریم ہیں۔ پوری آیت اس طرح ہے: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ

خلاصہ یہ کہ جب ملائکہ کو یہ خیال ہوا کہ ایسی مخلوق کو جس کی نسل میں مفسد اور خونریز ہوں گے ہم جیسے مطیع اور فرمانبردار کے ہوتے ہوئے انکو خلیفہ بنانا اس کی وجہ کیا ہوگی؟ تو بطریق استفادہ یہ سوال کیا اعتراض ہرگز نہ تھا یا یہ کہ ملائکہ کو بنی آدم کا حال کیونکر معلوم ہوا اس میں بہت سے احتمالات ہیں جنات پر قیاس کیا یا حق تعالیٰ نے پہلے بتلا دیا تھا یا لوح محفوظ پر لکھا دیکھا یا سمجھ گئے کہ حاکم و خلیفہ کی ضرورت جب ہی ہوگی جب ظلم و فساد ہوگا یا حضرت آدم کے قالب کو دیکھ کر بطور قیافہ سمجھ گئے ہوں جیسے ابلیس نے حضرت آدم کو دیکھ کر کہا تھا۔ جیسا ان کا خیال ہوا ویسے اور تیار ہی ہوا۔ بہرحال فرشتوں کو سردست اجمالی جواب دیا گیا کہ ہم خوب جانتے ہیں اس کے پیدا کرنے میں جو حکمتیں ہیں تم کو ابھی تک وہ حکمتیں معلوم نہیں وہ اس کی فضیلت اور خلافت میں شبہ کرتے۔

پھر خلاصہ یہ کہ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت آدم کو ہر ایک چیز کا نام مع اس کی حقیقت اور خاصیت کے اور نفع اور نقصان کے تعلیم فرمایا اور یہ علم ان کے ذہن میں بلا واسطہ کلام القا فرما دیا کیونکہ بدون اس کمال علمی کے خلافت اور دنیا کی خبر گیری ممکن ہے اس کے بعد ملائکہ کو اس حکمت پر مطلع کرنے کی غرض سے ملائکہ سے اسی طرح کی چیزوں کا سوال کیا گیا کہ اگر تم کو اس بات میں کہ تم کار خلافت انجام دے سکتے ہو سچے ہو تو ان چیزوں کے نام و احوال بتاؤ لیکن انھوں نے اپنے عجز و قصور کا اقرار کیا اور خوب سمجھ گئے کہ بدون اس علم عام کے کوئی کار خلافت زمین میں نہیں کر سکتا اور اس علم عام میں سے قدر قلیل اگر ہم کو حاصل ہوا بھی تو اتنی بات سے ہم قابل خلافت نہیں ہو سکتے یہ سمجھ کر کہا سبحانک تیرے علم و حکمت کو کوئی نہیں پہنچ سکتا۔

آپ کے بعد حضرت آدم سے جب تمام اشیاء عالم کے بارے میں سوال ہوا تو فر فر سب امور ملائکہ کو بتا دیئے گویا وہ بھی سب دنگ رہ گئے اور حضرت آدم کے علمی حظ پر تحسین کرنے لگے تو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے فرمایا کہ کیوں ہم نہ کہتے تھے کہ ہم جملہ مخفی امور آسمان و زمین کے جاننے والے ہیں اور تمہارے دلوں میں جو باتیں مکنون ہیں وہ بھی سب ہم کو معلوم ہیں اس سے علم کی فضیلت عبادت پر ثابت ہوتی ہے۔ دیکھئے عبادت میں ملائکہ اس قدر بڑھے ہوئے ہیں کہ معصوم مگر علم میں چونکہ انسان سے کم ہیں اس لئے مرتبہ خلافت انسان ہی کو عطا ہوا اور ملائکہ نے بھی اس کو تسلیم کر لیا، اور ہونا بھی یوں ہی چاہئے کیونکہ عبادت تو خاصہ مخلوقات ہے خدا کی صفت نہیں البتہ علم خدائے تعالیٰ کی صفت اعلیٰ ہے اسلئے نائب خلافت بھی ہوئے کیونکہ خلیفہ میں اپنے مستخلف عنہ کا کمال ہونا ضروری ہے۔ بہرحال آیت مذکورہ سے آدم کا ملائکہ سے اعلم ہونا اور ذو علم کا بے علم والے سے بہتر ہونا دیگر دلائل سے ثابت ہے ھَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ۔ وغیرہ وغیرہ۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ رسل بشر رسل ملائکہ سے افضل ہیں۔

الثَّالِثُ قَوْلُهٗ تَعَالٰی اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ وَنُوْحًا وَّاٰلَ اِبْرَاهِیْمَ وَاٰلَ عِمْرَانَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ وَالْمَلٰئِکَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْعَالَمِ وَقَدْ خُصَّ مِنْ ذٰلِكَ بِالْاِجْمَاعِ تَفْضِیْلُ عَامَّةِ الْبَشَرِ عَلٰی رُسُلِ الْمَلٰئِکَةِ فَبَقِیَ مَعْمُوْلًا بِهٖ فِیْمَا عَدَا ذٰلِكَ وَلَا خَفَاءَ فِیْ اَنَّ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةَ ظَنِّیَّةٌ یُکْتَفٰی فِیْهَا بِالْاَدِلَّةِ الظَّنِّیَّةِ۔

ترجمہ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ اللہ نے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالموں سے پسند کیا، اور ملائکہ منجملہ عالم کے ہیں۔ اور اجماع کی وجہ سے اس میں سے رسل ملائکہ پر عام انسانوں کی تفضیل کو خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں یہ فرمان معمول بہ باقی رہا اور کوئی پوشیدگی نہیں اس بارے میں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں دلائل ظنیہ پر اکتفا کر لیا جائے گا۔

تشریح شارح مذکورہ آیت سے یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ اس سے آدم اور نوح اور آل ابراہیم کا تمام عالموں سے افضل و برگزیدہ ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو معلوم

ہوا کہ یہ حضرات فرشتوں سے بھی افضل ہیں تو اس پر اشکال ہوا کہ پھر تو عام انسانوں کو بھی عام فرشتوں ملائکہ سے افضل شمار کرنا چاہئے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ آیت سے تو یہی بات ثابت ہوئی ہے کہ انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں مگر کیا کیا جائے بالاجماع اس میں تخصیص کی گئی اور کہہ دیا گیا کہ عام انسانوں سے رسل ملائکہ افضل ہیں تو جنکو خاص کرنا تھا کر لیا باقی افراد کے حق میں آیت معمول بہ برقرار ہے اور ہمارا مدعا ثابت ہے۔ اس پر پھر سوال ہوا کہ اصول مسلم تو یہ ہے کہ عام مخصوص منہ البعض ظنی ہو تا ہے یعنی تخصیص کی وجہ سے عام کی قطعیت ختم ہو جاتی ہے اور جب آیت ظنی ہوگئی تو اس سے استدلال کیونکر درست ہوگا؟

جواب :۔ یہ مسئلہ بھی ظنی ہے مسائل یقینیہ میں سے نہیں ہے لہٰذا جیسا مسئلہ ویسی دلیل اس بنا پر اس میں ظنی دلیل پر اکتفاء درست ہے۔

تنبیہ (۱) :۔ خدا کی مخلوق میں زمین، آسمان، چاند، سورج، ستارے، فرشتے، جن، شجر، حجر سب ہی شامل تھے مگر اس نے اپنے علم محیط اور حکمت بالغہ سے کائنات روحانیہ و مکانات جسمانیہ کا جو مجموعہ ابوالبشر آدم علیہ السلام میں ودیعت کیا وہ مخلوقات میں سے کسی کو نہ دیا بلکہ آدم کو مسجود ملائکہ بنا کر ظاہر فرما دیا کہ آدم کا اعزاز و اکرام اس کی بارگاہ میں ہر مخلوق سے زیادہ ہے۔ آدم کا یہ انتخاب اور اصطفائی فضل و شرف جسے ہم نبوت سے تعبیر کرتے ہیں یہ ان کی شخصیت پر محدود و مقصور نہ تھا بلکہ منتقل ہو کر انکی اولاد میں نوح علیہ السلام کو ملا پھر منتقل ہوتا ہوا انکی اولاد حضرت ابراہیم تک پہنچا۔ یہاں سے ایک نئی صورت پیدا ہوگئی۔ آدم و نوح کے بعد جتنے انسان دنیا میں آباد تھے وہ سب ان دو بزرگوں کی نسل سے تھے کوئی خاندان ان دونوں کی ذریت سے باہر نہ تھا۔ برخلاف اس کے ابراہیمؑ کے بعد انکی نسل کے علاوہ دنیا میں دوسرے بہت سے خاندان موجود رہے لیکن جس خدا نے بیشمار مخلوقات میں سے منصب نبوت کیلئے آدم کا انتخاب کیا تھا۔ اس کے علم محیط اور اختیار کامل نے آئندہ کے لئے ہزاروں خاندانوں میں سے اس منصب جلیل کیلئے ابراہیم کے گھرانے کو مخصوص فرما دیا جس قدر انبیاء و رسل ابراہیم کے بعد آئے انہیں کے دو صاحبزادے اسحاق و اسمٰعیل کی نسل سے آئے۔ چونکہ عموماً نسب کا سلسلہ باپ کی طرف سے چلتا ہے اور حضرت مسیح علیہ السلام بغیر باپ کے پیدا ہوئے تھے اس لحاظ سے وہم ہو سکتا تھا کہ انکو نسل ابراہیمی سے مستثنیٰ کر دیا جائیگا اسلئے حق تعالیٰ شانہ نے آل عمران اور ذریۃ بعضہا من بعض فرما کر متنبہ کیا کہ حضرت مسیح جب صرف ماں سے پیدا ہوئے تو ان کا سلسلہ نسب بھی ماں کی طرف سے لیا جائیگا نہ کہ معاذ اللہ خدا کی طرف سے اور ظاہر ہے کہ ان کی والدہ مریم صدیقہ کے باپ عمران کا سلسلہ حضرت ابراہیم پر منتہی ہوتا ہے تو آل عمران آل ابراہیم کی ایک شاخ ہوئی اور مسیح خاندان ابراہیمی سے باہر نہ ہوا۔ مریم کی والدہ کا نام حنہ بنت فاقوذ ہے۔

تنبیہ (۲) ۔ عمران ایک تو حضرت موسیٰ اور ہارون کے والد ہیں اور دوسرے عمران بن ماثان ہیں جو حضرت مریم کے والد ہیں دوسرے عمران پہلے عمران سے اٹھارہ سو سال بعد کے ہیں تو آیت میں عمران سے عمران ثانی مراد لیا گیا ہے۔

تنبیہ (۳) :۔ مسائل اعتقادیہ دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) جن میں تحصیل یقین مقصود ہو (۲) جن میں ظن پر اکتفاء

جائز ہو تو یہ مسئلہ ایسا ہی ہے جہاں ظن پر اکتفاء جائز ہے۔

الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل۔

ترجمہ چوتھی دلیل یہ ہے کہ انسان فضائل اور کمالات علمی اور عملی رکاوٹوں اور بندشوں کے باوجود حاصل کر لیتا ہے یعنی شہوت اور غضب اور ان حاجات ضروریہ کا ظہور جو کمالات کے کسب سے روکنے والی ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا موانع اور رکاوٹوں کے باوجود زیادہ مشکل اور اخلاص میں زیادہ دخیل ہے تو انسان ہی افضل ہوگا۔

تشریح یہاں سے شارح چوتھی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور سے ایسے مادے ودیعت رکھے گئے ہیں جو انسان کو فضائل اور کمالات کی تحصیل سے بسا اوقات باز رکھتے ہیں مثلاً انسان میں مادۂ شہوت ہے، غضب ہے اور دیگر دنیاوی ضروریات میں پھنسا رہتا ہے بخلاف فرشتوں کے کہ انکو نہ خواہشات دنیاویہ گھیرے ہوئے ہیں اور نہ شہوات و غضب کا مادہ ان میں ودیعت ہے نہ انہیں اکل و شرب کی ضرورت ہے اور نہ تھکنے ہونے کی۔ بخلاف انسان کے کہ اس کے اندر یہ سارے عوارض موجود ہیں پھر بھی کمالات علمیہ اور کمالات عملیہ حاصل کرے تو اس کا بہت بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں مشقت زیادہ اٹھانی پڑتی ہے اخلاص بھی اسی میں زیادہ ہوتا ہے۔ لہٰذا ان تمام وجوہات سے معلوم ہوا کہ انسان کا حاصل کیا ہوا کمال علمی اور عملی ملائکہ کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور پھر انسان فرشتے سے افضل ہو جانا چاہئے۔ رہے فرشتے تو ان کی عبادت تو ایک طبعی چیز ہے جیسے انسان کیلئے سانس لینا طبعی چیز ہے جسکو ادا کرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی۔

تنبیہ:۔ عوائق۔ عائق کی جمع ہے یعنی رکاوٹ۔ موانع کا عوائق پر عطف عطف تفسیری ہے۔ الشہوۃ: قوۃ تجلب المنافع من مطعوم ومشروب ونحوہا یعنی شہوت ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان کھانے پینے اور پینے وغیرہ کے منافع حاصل کرتا ہے اور غضب ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ مضرتوں سے حفاظت ہوتی ہے مگر جب شہوت حد سے بڑھتی ہے تو آدمی حرام کاری پر اتر جاتا ہے اور غضب درجۂ اعتدال سے بڑھتا ہے تو دوسروں کو ناحق تکلیف دینے پر کمربستہ ہو جاتا ہے۔

وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه۔

ترجمہ اور گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو فضیلت دینے کی جانب اور انھوں نے چند دلائل سے استدلال کیا ہے۔

تشریح اپنا مختار مسلک بتانے کے بعد اور اس پر دلائل کرنے کے بعد شارح فریق مخالف کا مسلک بیان کرتے ہیں جو فرشتوں کو انسان سے افضل کہتے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا یہی مسلک ہے جن میں سرفہرست قاضی ابوبکر باقلانیؒ، ابو عبداللہ حلیمیؒ استاذ ابو اسحاق اسفرائنی اور شیخ محی الدین ابن العربیؒ صاحب فتوحات مکیہ ہیں۔ پھر شارح نے فریق مخالف کے مستدلات نقل کئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ انکا جواب بھی دیا ہے جو سب آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔

الأول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة عن مبادي الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية.

ترجمہ پہلی دلیل یہ ہے کہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں کامل بالفعل ہیں شرور و آفات کے مبادی یعنی شہوت اور غضب سے پاک ہیں اور ہیولیٰ اور صورت کی تاریکیوں سے پاک ہیں افعال عجیبہ پر قادر ہیں اور گزشتہ اور آئندہ کے تمام ہونے والے امور کو بغیر غلطی کے جاننے والے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس کی بنیاد اصول فلسفیہ پر ہے نہ کہ اصول اسلامیہ پر۔

تشریح فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجردہ عن المادہ مانتے ہیں اور اہل سنت علماء انکو اجسام لطیفہ کہتے ہیں تو فلاسفہ نے کہا کہ فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ ارواح مجردہ ہیں، کامل بالفعل ہیں یعنی نفس انسان جو کمالات حاصل کرتا ہے بتدریج کرتا ہے اور فرشتوں کے اندر جملہ کمالات مبدأ فیاض سے موجود ہیں اور ان کے یہ بات کہنے کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ انکو مجرد عن المادہ مان کر قدیم کہتے ہیں اگر کمال بالفعل حاصل نہ ہوگا تو حدوث لازم آئیگا اور حدوث مادہ کا محتاج ہے۔ نیز انھوں نے کہا جس قوت سے عموماً افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے یعنی شہوت و غضب تو فرشتے ان مبادی شرور ہی سے پاک ہیں تو پھر ان کی جانب ان کا انتساب کیسے ہوگا۔ اور ہیولیٰ اور صورت کی ظلمات و تاریکیوں سے پاک ہیں اس لئے کہ جسم ان کے یہاں ہیولیٰ اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجردہ ہیں تو جسمانی ظلمتوں اور تاریکیوں سے فرشتے پاک ہوئے۔ نیز افعال عجیبہ پر قادر ہیں جو انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا اور ہواؤں کا چلانا۔ اور بارش کا برسانا اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا اور زلزلوں کا احداث اور ان کے پیٹ

میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ وغیرہ۔

اور چونکہ فرشتے ارواح مجردہ ہیں اور ارواح ماضی اور آئندہ کے جملہ احوال سے واقف ہوتی ہیں اسلئے فرشتے جو امور ہو چکے ہیں اور جو آئندہ ہونگے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں بخلاف انسان کے۔ شارح نے ان کی تمام باتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ یہ جملہ تقریریں وہ ہیں جن کی بنیاد اصول فلسفیہ پر ہے نہ کہ اصول اسلامیہ پر اور ہم اصول فلسفیہ کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اصول اسلامی کے مطابق فرشتے اجسام لطیفہ ہیں نہ کہ ارواح مجردہ اور جو باتیں کہی گئی ہیں اکثر غلط ہیں اور یہاں بحث صرف کثرت ثواب سے ہے نہ کہ قدرت و طاقت سے ہے اور اسی کو افضلیت سے تعبیر کیا گیا ہے البتہ ثبوت وصف کے برابر اور افعال عجیبہ پر قدرت ہمارے نزدیک بھی مسلم ہے مگر یہ کثرت ثواب کا مدار نہیں ہے اسلئے دلیل ناقص ہے۔

الثانی ان الانبیاء مع کونھم افضل البشر یتعلمون ویستفیدون منھم بدلیل قولہ تعالٰی علّمہ شدید القوٰی وقولہ تعالٰی نزل بہ الروح الامین ولا شک ان المعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعلیم من اللّٰہ تعالٰی والملائکۃ انما ھم المبلّغون۔

ترجمہ دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء اپنے افضل البشر ہونیکے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور استفادہ کرتے ہیں اللہ کے فرمان "علّمہ شدید القوٰی" اور اللہ کے فرمان "نزل بہ الروح الامین" کی دلیل سے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کیجانب سے ہی اور فرشتے محض مبلغ ہیں۔

تشریح یہ فریق مخالف کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے اعلم اور زیادہ علم والا افضل ہوا کرتا ہے۔ اب رہی یہ بات کہ فرشتہ کے علم کے زیادہ ہونیکا کیا ثبوت ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فرشتہ معلم ہے جیسا کہ نصوص سے ثابت ہے اور استاد کا مقام شاگرد سے بہر حال اونچا ہوا کرتا ہے۔ پھر علم کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی جانب عقول کے ذریعہ رہنمائی ہوتی ہے جیسے اللہ کی ذات و صفات کا علم تو یہ بات ناروا ہے کہ اس معرفت میں کچھ تقصیر کوتاہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت جبرئیل علیہ السلام سے صادر ہو جائے کیونکہ یہ جہل فی معرفۃ اللہ ہے اور جیسے مخلوقات کی کیفیات کا اور عجائب مخلوقات کا اور احوال عرش و کرسی اور قلم اور جنت و نار اور طبقات سموات و ارض اور اصناف ملائکہ اور مختلف خطات و جزائر میں انواع حیوانات کا علم تو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس میدان میں حضرت جبرئیل کو زیادہ معلومات ہیں اسلئے کہ ان کی عمر بھی بہت زیادہ ہے اور ان کے مشاہدات بکثرت ہیں تو ان کا علم بھی اتم و اکمل ہوگا اور دوسری قسم علم کی وہ ہے جس تک بغیر وحی کے رسائی نہ ہو سکے تو یہ

علم تمام انبیاء کو حضرت جبرئیل کے واسطے سے پہونچا ہے تو یہ بات ناممکن ہوگی کہ کوئی نبی حضرت جبرئیل سے افضل ہو جائے کیونکہ حضرت جبرئیل تمام شرائع کے لانے والے اور سب کو جاننے والے ہیں۔ یہاں فریق کی دلیل کا ماحصل ہے جس پر انہوں نے دو آیات پیش کی ہیں (۱) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ "اسکو سکھلایا ہے سخت قوتوں والے نے جو زور آور ہے یعنی لکھی بیکھی دلالتو اصل میں اللہ ہے لیکن جس کے ذریعہ سے وحی آپ تک پہونچی ہے اور جو لکھا ہوا آپکو سکھلاتا ہے وہ بہت سخت قوتوں والا، زور آور حسین و جمیل فرشتہ ہے جسے جبرئیل امین کہتے ہیں چنانچہ سورۃ التکویر میں جبرئیل کی نسبت فرمایا "انہ لقول رسول کریم ذی قوۃ" الخ۔

دوسری آیت نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ "اس کو لیکر اترا ہے ایک معتبر فرشتہ تیرے دل پر تاکہ تو ڈرانے والا ہو جائے۔ یعنی قرآن کریم کو جبرئیل امین لیکر اترے اور پاک وصاف قلب پر اتاری گئی کیونکہ یہی قلب تھا جو اللہ کے علم میں اس بھاری امانت کو اٹھانے اور سنبھالنے کے لائق تھا چنانچہ وحی قرآنی آئی اور سیدھی تیرے دل میں اترتی چلی گئی۔ تو نے اسکو اپنے سامنے دل سے سنا اور سمجھا اور محفوظ رکھا، شاید علی قلبک کے لفظ میں یہ بھی اشارہ ہو کہ نزول وحی کی جو دو کیفیتیں احادیث صحیحہ میں وارد ہوئی ہیں (یعنی کبھی صلصلۃ الجرس کی طرح آنا اور کبھی فرشتہ کا سامنے آکر آدمی کی صورت میں بات کرنا) ان میں سے قرآن کی وحی اغلباً پہلی کیفیت کے ساتھ آتی تھی، کیونکہ دونوں حالتوں میں محققین کے نزدیک فرق یہ تھا کہ پہلی حالت میں پیغمبر بشریت سے منخلع ہو کر ملکیت کی طرف جا پڑتا تھا گویا اس وقت آلات جسدانیہ کو بالکل معطل کر کے صرف روحانی قوتوں اور قلبی حواس سے کام لیتے تھے، دل کے کانوں سے وحی کی آواز سنتے تھے اور دل کی آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے تھے اور دل کی الٰہی قوتوں کو ان علوم کی تلقی کرتے تھے اور محفوظ رکھتے تھے بخلاف دوسری حالت کے کہ اس میں فرشتہ کو ملکیت سے نزول کر کے بشریت کی طرف آنا پڑتا تھا اس وقت پیغمبر انہیں ظاہری آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے اور انہیں ظاہری کانوں کے توسط سے آواز سنتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وحی کی پہلی قسم کو احادیث میں فرمایا هُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ (وہ مجھ پر بہت بھاری ہوتی ہے) کیونکہ اس میں آپ کو بشریت سے ملکیت کی جانب صعود کرنا پڑتا تھا۔ غرض یہ آیات کی پوری تفسیر ہوگئی فریق مخالف ان آیات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ فرشتہ معلم ہے اور استاذ شاگرد سے افضل ہوتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ یہ تسلیم من اللہ ہے اور چونکہ فرشتہ کا کام تبلیغ کا ہے اسلئے استاذ مجازی کے طور پر تعلیم کی نسبت جبرئیل کی جانب کردی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا اعلم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو وعلم آدم الاسماء کلہا کا کیا مطلب ہوگا۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ ہماری گفتگو کثرت ثواب سے ہے اور کثرت ثواب کا مدار تبلیغ ہونے پر نہیں اور نہ کثرت عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت اور قوت پر ہے اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انبیاء سے زیادہ ہے۔ نیز یہ کہا گیا کہ معلم متعلم سے افضل ہوتا ہے یہ مسلّم ہے مگر اس کے خلاف بھی بہت ہوتا ہے کہ شاگرد استاذ سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

فرشتے ہیں بیشک اہل زبان اس سے ملائکہ کی افضلیت سمجھتے ہیں عیسیٰ سے جیسے کہ قیاس کے مثل میں ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے اس چیز سے نہ وزیر عار کرتا ہے اور نہ بادشاہ اور نہیں کہا جاتا کہ نہ بادشاہ عار کرتا ہے اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور ان کے علاوہ دیگر پیغمبروں کے درمیان فرق کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح یہ فریق مخالف کی چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہوا کرتی ہے اور اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے کوئی ننگ و عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا ذکر ہے اور پھر فرشتوں کا اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے اس سے نہ وزیر عار کرتا ہے اور نہ بادشاہ اس کے برعکس بادشاہ اور نہ وزیر نہیں کہیں گے کیونکہ اصول مذکور کے خلاف ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں۔ اور فرشتوں کا عیسیٰ سے افضل ہونا ثابت ہوگیا کیونکہ اس کا قائل کوئی نہیں کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء سے افضل نہیں ہیں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔

تعلیق :- آیت کریمہ میں ارشاد باری کا مقصد یہ ہے کہ اللہ کا بندہ ہونا اور اس کی عبادت کرنا اور اس کے حکموں کو بجالانا تو اعلیٰ درجہ کی شرافت اور عزت ہے حضرت مسیح علیہ السلام اور ملائکہ مقربین سے اس نعمت کی قدر اور ضرورت پوچھئے ان کو اس سے کیسے ننگ و عار آسکتا ہے البتہ ذلت اور غیرت تو شرک سے اور کسی دوسرے کی بندگی میں ہے جیسے نصاریٰ نے حضرت مسیح کو ابن اللہ اور معبود مان لیا اور مشرکین فرشتوں کو اللہ کی بیٹیاں مان کر ان کی اور بتوں کی پوجا کرنے لگے سو ان کے لئے بیشک عذاب اور ذلت ہے۔

والجواب ان النصارى استعظموا المسيح بحيث يترفعون ان يكون عبدا من عباد الله تعالى بل ينبغي ان يكون ابنا له لانه مجرد لا اب له وكان يبرئ الاكمه و الابرص ويحيي الموتى بخلاف سائر عباد الله تعالى من بني آدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار الآثار القوية لا في مطلق الكمال والشرف فلا دلالة على افضلية الملائكة والله سبحانه تعالى اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ؕ

تمت

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ مسیح کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریقہ پر کہ ان کو اللہ کے بندوں میں سے

کے بندہ ہونے سے باز رکھتے تھے بلکہ وہ سمجھتے تھے کہ مناسب یہ ہے کہ یہ اللہ کے بیٹے ہوں، اس لئے کہ وہ مجرد یعنی بغیر باپ کے ہیں اور وہ مادرزاد اندھوں کو اور کوڑھی کو اچھا کر دیتے تھے بخلاف بنی آدم میں سے دوسروں کے، اللہ کے بندہ ہونے کے ۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا کہ اس سے (یعنی اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ مسیح عار محسوس کرتے ہیں اور نہ وہ جو اس وصف میں مسیح سے اعلیٰ ہیں اور وہ فرشتے ہیں جن کے نہ باپ اور نہ ماں ہیں اور وہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں جو ابراء اکمہ والابرص سے اور احیاء الموتیٰ سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور بلندی در حقیقت امر تجرد میں ہے اور آثار قویہ کے اظہار میں ہے مطلق کمال و شرافت میں نہیں تو اس کی کوئی دلالت ملائکہ کی افضلیت پر نہیں ہے ۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم صواب ہے اور اسی کی جانب لوٹنا ہے اور ٹھکانہ ہے ۔

تشریح فریق مخالف نے آیت کریمہ سے جو استدلال کیا تھا کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے لہٰذا فرشتوں کا اعلیٰ و افضل ہونا ثابت ہے؟

شارح یہاں سے اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہوا کرتی ہے مگر ہر جگہ کا موقع محل الگ ہوتا ہے اس کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا جیسے بولتے ہیں قدم الحجاج حتی المشاۃ حاجی لوگ آئے یہاں تک کہ جو پیدل گئے تھے وہ بھی آ گئے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ترقی اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب ہے مگر جب غور کیا جائیگا تو نہیں بلکہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہے یہاں کا مقتضا یہی کہ مقصود ہے اسی طرح نصاریٰ نے حضرت مسیح کو خدا کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ جو بغیر باپ کا ہو اور عجیب و غریب کارنامے انجام دیتا ہو مثلاً مادرزاد اندھوں اور کوڑھیوں کو ٹھیک کرے مردوں کو زندہ کرتا ہو تو ایسا شخص بندہ ہو یہ تو ناممکن بات ہے بلکہ انکو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے ۔ تو اللہ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ اور استدلال کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کا ہونا بندہ بننے کے منافی ہے تو اس مخلوق کے بارے میں کیا کہو گے جو بغیر باپ اور ماں کے ہیں یعنی فرشتے جن کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں، حالانکہ وہ اللہ کے بندے ہیں اور ان کو بندگی پر فخر ہے ۔ اور ایسے ہی حضرت مسیح کو بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر مادرزاد اندھوں کو اور کوڑھیوں کو باذن خداوندی اچھا کر دیتے ہیں اور باذن خداوندی مردوں کو زندہ کر دیتے ہیں تو فرشتے تو اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب افعال پر قادر ہیں (جن کا کچھ نمونہ ماقبل میں گذر چکا ہے) اس کے باوجود بھی وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے ۔

بہرحال یہاں ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہے مگر ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امر تجرد میں حضرت مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں، نیز افعال عجیبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیح سے بڑھے ہوئے ہیں ۔

لہٰذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ ترقی اور بلندی فرشتوں کی باعتبار کمال و شرافت ہے اسلئے آیت سے استدلال درست نہیں ۔